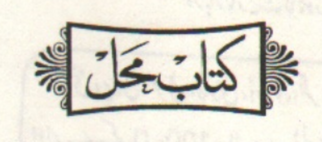
ملاصدرا کا تصورِ وجود

ایک فلسفیانہ تنقید

ڈاکٹر خضر یٰسین

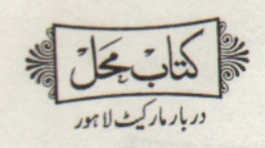


نام کتاب ملاصدرا کا تصور وجود (ایک فلسفیانہ تنقید)

مصنف ڈاکٹر خضر یٰسین

سنِ اشاعت 2017

قیمت -/400



دربار مارکیٹ لاہور

انتساب

اپنے گرامی قدر استاد

پروفیسر ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ

کے نام

اگر سیاہ دلم، داغ لالہ زار توام
وگر کشادہ جبینم، گلِ بہار توام

فہرست

اظہارِ تشکر

صدرا شیرازی پر کام کرنے میں جن حضرات نے تعاون کیا ہے، وہ سب میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔ خاص طور پر نگرانِ مقالہ پروفیسر ڈاکٹر نعیم احمد کا شکرگزار ہوں، انھوں نے اس مشکل کام میں رہنمائی فرمائی۔ میں انتہائی شکرگزار ہوں ناظم اقبال اکادمی پاکستان محمد سہیل عمر کا، جنھوں نے میری ہر علمی ضرورت کو پورا کیا، مفید مشوروں سے نوازا، عربی الفاظ کے مترادفات وضع کرنے میں تعاون کیا۔ جناب احمد جاوید، ڈپٹی ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان، کی شکرگزاری کے بغیر میرے پاس چارہ نہیں، اس مقالے میں درج تصورات ان کی تنقید کی چھلنی سے نہ گزرتے تو مقالے کا حصہ نہ بن پاتے۔ میں اپنے مشفق دوست محمد اظہر کا احسان مند ہوں اور ہمیشہ احسان مندی کے جذبات کے ساتھ شکرگزار رہوں گا، یہ آپ کی مہربانی تھی کہ میں ملا صدرا کے تصوراتِ فکر و فلسفہ سے آگاہ ہوا، اگر ان کا تعاون نہ ہوتا تو ایرانی علما سے ملا صدرا کے تصورات پر تبادلہ خیال نہ ہو سکتا۔ حافظ طارق محمود کے عاجز کر دینے والے سوالات بھی دورانِ تحقیق فکری مواد کو یکجا کرنے میں معاونت کا درجہ رکھتے ہیں، میں ان کا دلی طور پر شکرگزار ہوں۔

انتہائی ناانصافی ہوگی اگر میں محسن دوست اور مشفق سرپرست جناب محمد قاسم خان کا شکریہ ادا نہ کروں، آپ کی مہربانیوں کی فہرست بہت طویل ہے، ان میں سے ایک اس مقالے کی تیاری میں ہر طرح کے تعاون کی فراہمی ہے۔ میرے واجب الاحترام مختار سلیم اور ناصر لٹیین کی اخلاقی تحریک کا بھی شکرگزار ہوں۔ اقبال اکادمی پاکستان کے نائب ناظمین محترم طاہر حمید تنولی اور محترم ارشاد الجیب بھی میرے شکریے کے مستحق ہیں۔ اکادمی میں علمی ماحول کی فراہمی انہی حضرات کی مرہون منت ہے۔ مقالے کو کمپوز کرنے اور بار بار اصلاح کرنے میں جناب عقیل صاحب کا ممنون ہوں، اس ضمن میں عزیزم حسنین عباس کا خاص طور پر ممنون ہوں۔

پہلی اشاعت پر

علمی تحقیق یا intellectual production اور دانشمندانہ تالیف یا intelligent compilation میں بہت فرق ہوتا ہے۔ جدید جامعات سے فارغ التحصیل تحقیق کار ہوں چاہے کلاسیکل نظام تعلیم سے اسناد یافتہ محقق ہوں، محبوب ترین تحقیقی منہاج intellectual production نہیں ہے، intelligent compilation ہے الا ماشاءاللہ۔

زیرِ نظر مقالہ intellectual production ہے، لہٰذا جو اصحاب intelligent compilation محبوب رکھتے ہیں، یہ مقالے ان کے کام کا نہیں ہے۔ علمی ذوق رکھنے والے اصحاب جو نظری مسائل کو نظریاتی بنانے سے قبل، ان کی فلسفیانہ سطح کا شعور حاصل کرنے کے خواہاں ہیں، ان کے لیے یہ مقالہ امید ہے مفید ہوگا۔

پی ایچ ڈی کے لیے لکھا جانے والا مقالہ عوامی قبولیت حاصل کر سکتا ہے اور نہ اس غرض کے لیے اس کی اشاعت کی جاتی ہے۔ فکر و فلسفہ کے مسلمہ اصول اور مصطلحات کا حافظ فلسفی ہوتا ہے اور نہ فلسفیانہ مسائل کی گہرائی اور گیرائی کا ادراک کر سکتا ہے۔ فلسفیانہ شعور قدرتی ملکہ ہے، خوابیدہ ہو تو بیدار کیا جا سکتا ہے، قدرتاً معدوم ہو، پڑھنے پڑھانے سے پیدا نہیں ہو سکتا۔

صدرا شیرازی، ایران کے نامور فلسفی ہیں، مجھے جس عنوان پر تحقیق پیش کرنی تھی وہ ان کے تصورِ وجود کی فلسفیانہ تنقید تھی۔ عام آدمی کے لیے تنقید ایک منفی طرزِ عمل ہے۔ فلسفہ میں تنقید کا وظیفہ منفی نہیں ہوتا، یہ میم میخ نکالنا نہیں ہے۔ فلسفہ میں تنقید کا نصب العین موضوع کے درست معنی کا تعین ہوتا ہے۔ میں نے فقط تصورِ وجود کی تنقید تک خود کو محدود رکھا ہے، ان کے افکار کی دوسری جہات سے تعرض نہیں کیا۔

فکر و فلسفہ سے شغف رکھنے کے ساتھ ساتھ فلسفیانہ فکر کی مبادیات سے ضروری واقفیت رکھنے والے، خواتین و حضرات ان مسائل کی اہمیت و افادیت کا ادراک کر سکتے ہیں، جو اس مقالے میں موضوع بحث بنائے گئے ہیں۔

عام طور پر نظری مسائل کا حل مذہبی عقائد سے اور مذہبی عقائد نظری ضروریات سے متصادم ہوتے ہیں۔ صور شعور کا نظام ادراک اس کا بہترین حل ہے، مذہب فلسفے سے متصادم ہوتا ہے اور نہ فلسفہ مذہب کے لیے مسئلہ بنتا ہے۔

مقالے کے مندرجات میں صدرا کی اصل عبارتیں نقل کرنا ضروری تھا، دیگر مفکرین کی اصل عبارتوں کو قلم انداز کیا گیا ہے تا کہ کتاب کا حجم زیادہ نہ ہو۔

کتابی شکل بنانے میں محترم حسنین عباس کا مشکور ہوں، دیگر تمام احباب کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اس کام کو آپ تک پہنچانے میں معاونت کی ہے۔

ڈاکٹر خضر یٰسین
اقبال اکادمی پاکستان لاہور
مورخہ ۱۵ اپریل ۲۰۱۷

ملخص

صدرالدین شیرازی کا فلسفہ وجود، فلسفیانہ تنقید

زیر نظر تحقیقی مقالے میں "تعارف" کے عنوان کے تحت محمد بن ابراہیم المعروف ملا صدرا کی شخصیت اور افکار کا اجمالی تعارف پیش کیا گیا ہے۔ ان کی زندگی میں رونما ہونے والے واقعات کے تناظر میں ان کے فکری محرکات کی جستجو کی گئی ہے۔

مقالے کا "مقدمہ" فلسفیانہ افکار کے حوالے سے اصولی بحث پر مشتمل ہے۔ فلسفیانہ افکار میں "اصولِ واحد" کی جستجو کی آرزو انتہائی شدید ہوتی ہے تا کہ اس سے کثرت عالم کا انتزاع کیا جا سکے۔ اس اصولِ واحد کے تعین کا انحصار مفکر کی افتادِ طبع پر ہوتا ہے۔ عقلی افتادِ طبع کا مفکر بسیط تصورات میں سے کسی ایک تصور کو اصولِ واحد فرض کرتا ہے اور حسّی افتادِ طبع کا مفکر محسوس حقائق میں سے کسی محسوس حقیقت کو فکر کی "اساس" بناتا ہے۔

صدرا کے ہاں یہ اصولِ واحد "وجود" ہے۔ "وجود" کے حقیقت ہونے پر انہیں شدید اصرار ہے۔ وجود کی عینیت کو ثابت کرنے کے لیے ان کے دلائل کا بنیادی مفروضہ (Presupposition) یہ ہے کہ ذہنی واقعی ہے مگر واقعی کے ذہنی ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ ذہنی اور واقعی کے خلیج کو عبور کرنے کا کوئی منہاج نہیں بتاتے۔

صدرا کے فلسفہ وجود کے ابتدائی مباحث دو حصوں میں تقسیم ہیں۔ پہلا حصہ "مفہومِ وجود" سے متعلق ہے اور دوسرا حصہ "نفسِ وجود" یا "وجود بذاتہٖ" کے مباحث پر مشتمل ہے۔ ان کے نزدیک لفظ "وجود" کے دو مختلف اطلاق یا مصداق ہیں۔ ان ایک "تصورِ وجود" یا "مفہومِ وجود" ہے اور دوسرا "نفسِ وجود" یا "عینِ وجود" ہے۔ "مفہومِ وجود" ایک ذہنی تصور ہے، جسے انسانی ذہن نے موجودات سے منتزع کیا ہے، اس انتزاعی تصور کے متوازی خارج میں حقیقت موجود نہیں ہے۔ اس کے برعکس "نفسِ وجود" یا "عین الوجود" ہے، جو بالکل اسی طرح

کی خارجی حقیقت ہے جیسی کہ دوسری خارجی حقیقتیں مثلاً قلم، کتاب، سورج، آسمان اور زمین وغیرہ ہیں۔ وجود کے ان دونوں اطلاقات پر صدرا کی ''حکمت متعالیہ'' میں الگ الگ بحث ہے۔ زیرِ نظر تحقیق میں بھی ان دونوں مباحث پر الگ الگ بحث وتنقید کی گئی ہے۔

اوّلاً ''مفہوم وجود'' یا ''تصورِ وجود'' کی بحث ہے، جس میں تین طرح کے مسائل پر توجہ مرکوز کی گئی ہے:

۱۔ ''مفہوم وجود'' یا ''تصورِ وجود'' مشترک معنوی ہے اور مشترک لفظی نہیں ہے۔ اس مبحث میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ لفظ ''وجود'' کا ایک ہی معنی ہے اور اس کے معنی میں تعدد یا کثرت نہیں ہے۔ ذہنِ انسانی ''وجود'' کے لفظ سے ایک ہی معنی لیتا یا سمجھتا ہے۔ وجود کا لفظ بار بار دہرایا جائے اور اس کا استعمال اختلاف کے ساتھ بھی ہو تو ''وجود'' سے مراد ہمیشہ ایک رہے گی۔ ''وجود'' کا لفظ بہت سے معانی نہیں رکھتا کہ اسے لفظی اشتراک کا حامل قرار دیا جاسکے۔ بایں ہمہ صدرا کا موقف ہے کہ ممکن الوجود اور واجب الوجود میں اختلاف کی نوعیت صرف ذاتی ہی نہیں ہے، بلکہ وجود کے تمام مراتب ومدارج میں فرق وامتیاز اس قدر شدید ہے کہ ایک درجۂ وجود دوسرے درجۂ وجود میں متصور نہیں ہوسکتا۔

۲۔ ''مفہومِ وجود'' کا حمل افرادِ وجود پر بالتشکیک ہوتا ہے اور بالتواطو نہیں ہوتا۔ اس مبحث میں ''حکمت متعالیہ'' کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے کہ ''وجود'' کے لفظ کے مشترک معنوی ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ خارج میں ''وجود'' کے لفظ کا مصداق بھی ایک ہی ہے، بلکہ خارج میں ''وجود'' کے حقیقی افراد ایک سے زیادہ ہیں، لہٰذا ''وجود'' کا مفہوم جب ان افراد کی طرف محمول ہوتا ہے تو یکساں محمول ہونے کے بجائے بتدریج تفاوت وتفریق کے ساتھ محمول ہوتا ہے، یعنی کسی پر مکمل محمول ہوتا ہے اور کسی پر مکمل محمول نہیں ہوتا۔ ''مفہوم وجود'' کے حمل میں کمی اور بیشی کا سبب وہ ''افرادِ وجود'' کی حقیقتیں ہیں، جن میں فرق و امتیاز کی وجہ ''نفسِ وجود'' کی کمی اور بیشی ہے۔ جیسے جیسے وجود کے افراد میں نقص وکمال اور شدت وضعف کے مدارج میں کمی یا اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اسی نسبت سے حمل کا یہ نظام نقص وکمال سے متحقق ہوتا چلا جاتا ہے۔ حمل کے اس تصور سے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے کہ یہاں محکوم اور محکوم بہ میں انتقالِ ماہیت ہو جاتی ہے، یعنی موضوع محمول اور محمول

موضوع بن جاتا ہے، اس طرح حمل کا پورا نظام برعکس ہو جاتا ہے۔

۳۔ مفہوم وجود، افرادِ وجود کا مقوّم نہیں ہے۔ اس مبحث میں صدرا یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' ایک الگ شے ہے اور ''نفسِ وجود'' یا وجود کے حقیقی افراد بالکل الگ تھلگ شے ہیں۔ ''مفہوم وجود'' سے ''حقیقتِ وجود'' کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ ''وجود'' ایک ایسی حقیقت ہے کہ اس کے حقیقی مصداق کے ادراک تک رسائی کی سبیل عقل نہیں ہے۔ ''مفہوم وجود'' کے ذریعے سے ''حقیقت وجود'' کے بارے میں کچھ جانا جاسکتا اور نہ ''حقیقت وجود'' ایسی شے ہے جو ذہن میں منعکس ہوسکتی ہے۔ وجود کے حقیقی افراد کے ''مفہومِ وجود'' مقوم نہیں ہے۔ لیکن اگر حمل بالتشکیک کا مبدا مفہوم وجود ہے تو یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ ''مفہومِ وجود'' اپنے افرادِ وجود کا مقوم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر حمل بالتشکیک کا مبدا افرادِ وجود ہیں تو حمل کا نظام معکوس ہوئے بغیر تشکیک کا امکان محال ہے۔ ''مفہومِ وجود'' کے مباحث میں جن تصورات سے صدرا کا نظامِ فکر تشکیل پایا ہے، ان میں واقع تناقض کی نشاندہی کے علاوہ اس امکان کا جائزہ لیا گیا ہے کہ کیا ''مفہوم'' کی نسبت یہ طے کرنا ممکن ہے کہ مذکورہ بالا تینوں مباحث کو یک جا کیا جاسکے؟ اس لیے کہ ان تینوں مباحث میں ایسی متضاد جہتیں یک جا کردی گئی ہیں کہ ان میں یکسانی پیدا کرنا ذہنِ انسانی کے لیے محال ہے۔

''نفس الوجود'' کی بحث کے تین اہم ترین مسائل

''نفس الوجود'' کی بحث کے درج ذیل تین اہم ترین مسائل کو موضوعِ تحقیق بنایا گیا ہے:

۱۔ عینیت وجود

یہ وہ مبحث ہے جس میں صدرا نے یہ ثابت کیا ہے کہ حقیقت ''موجود'' حقیقت اور امر واقعہ ہے اور وجود واقعی اور خارجی ہونے میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ صدرا کے نزدیک ''وجود'' بلاشرکت غیرے، فی نفسہٖ مستقلاً ایک حقیقت ہے۔ ''وجود'' ان کے خیال میں ایسی حقیقت ہے جس کی وجہ سے ''غیر وجود'' موجود ہے، تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ خود موجود ہی نہ ہو، لہٰذا ''وجود'' موجود ہے۔ ''وجود'' کی عینیت کے بارے میں صدرا کہتے ہیں کہ ''وہ ایسے افراد پر مشتمل ہے جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے بسیط ہیں۔ افرادِ وجود 'ہویاتِ بسیطہ' ہیں، پھر کہتے ہیں کہ افرادِ وجود

'مجہولۃ الاسامی' ہیں۔اسی بحث میں صدرا یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ وجود کی عینیت کی وجہ سے خارج اور ذہن کا امتیاز پیدا ہوتا ہے، حالانکہ خارج اور ذہن کے امتیاز کی وجہ سے ''وجود'' کا موجود ہونا متحقق ہوتا ہے۔وجود کی عینیت کو ثابت کرتے ہوئے وہ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ قضایا حملیہ میں حمل کا نظام دو طرح کے حمل کا تقاضا کرتا ہے، حمل اوّلی، اور دوسرا حمل شائعی، اگر ''وجود'' کی عینیت کا انکار کر دیا جائے تو حمل کی ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے۔علاوہ ازیں آٹھ شواہد بیان کیے ہیں، جن میں طوعاً و کرہاً یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ''وجود'' کی ایک حقیقت عینیہ ہے اور وہ خارج میں موجود ہے۔

۲۔ تشکیک الوجود:

اس مبحث میں وجود کی حقیقت کو ایک دوسری جہت سے موضوع بحث بنایا گیا ہے۔وجود کا نظام خارج میں اس طرح ہے کہ وہ مختلف افراد پر مشتمل ہے۔افرادِ وجود میں اختلاف و امتیاز ان کی حقیقت میں اختلاف و امتیاز کی نشاندہی نہیں کرتا بلکہ ان سب کی حقیقت ایک ہی ہے۔افرادِ وجود میں فرق و امتیاز کی وجہ ''وجود'' کی کمی اور بیشی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں وجود کے افراد اس لیے بن گئے ہیں کہ ان میں سے بعض میں ''وجود'' پوری قوت اور شدت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے اور بعض میں ''نورِ وجود'' نسبتاً کمی کے ساتھ رونما ہوا ہے۔وجود کا یہ نظام جو ''نورِ وجود'' کی بتدریج کمی یا بیشی کو ظاہر کرتا ہے، صدرا کے نظامِ فکر و فلسفہ میں ''تشکیک الوجود'' کہلاتا ہے۔بہ الفاظ دیگر نورِ وجود کی شدت و ضعف، نقص و کمال کے باعث جو مدارجِ وجود تشکیل پاتے ہیں وہ ''تشکیک الوجود'' کہلاتے ہیں۔

۳۔ ماہیت اور وجود:

صدرا کے فکر و فلسفے کے اہم مسائل میں ایک ''ماہیت اور وجود'' کا مسئلہ ہے۔اس مبحث میں ماہیت اور وجود کے باہمی ربط اور ان میں سے کسی ایک کی اصالت کے مسائل ہیں۔صدرا ماہیت کو وجود سے جدا سمجھتے ہیں مگر ماہیت کو مستقل حیثیت دینے کا انکار کرتے ہیں۔وہ سمجھتے ہیں کہ ''وجود'' ہی اصل ہے اور ماہیت ''وجود'' کے طابع ہے۔اگر ''وجود'' نہ ہو تو ماہیت کسی شے کا نام نہیں ہے۔مگر ساتھ وہ ماہیت اور وجود کی عینیت کے بھی قائل ہیں۔''وجود'' کسی مخصوص صورت میں آئے بغیر ایک سے دوسرے فرد کی شناخت حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، مگر

صدرا کا خیال ہے کہ ''وجود'' کو ماہیت کے ساتھ کسی طرح کی مصاحبت کی ضرورت نہیں ہے۔یعنی وجود کے افراد ایک دوسرے سے ماہیت حاصل کیے بغیر بھی متمیز اور منفرد ہو سکتے ہیں۔اس مبحث میں بعض مقامات پر غیر معمولی اضطراب پایا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ صدرا یہ فیصلہ نہیں کر پاتے کہ ''ماہیت'' وجود بن گئی ہے یا ''وجود'' ماہیت بن گیا ہے۔ان کے دلائل کی حیران کن بات یہ ہے کہ ''وجود'' کے مفروضے کے ساتھ جن دلائل کو ترتیب دیا گیا ہے، ان میں ''وجود'' کو ہٹا کر ''ماہیت'' کو رکھ دیا جائے تو وہی دلائل ماہیت کی اصالت پوری شدت کے ساتھ ثابت کرنے کے اہل ہیں۔صدرا کے فکری نظام میں سب بڑی مشکل اس مقام پر پیدا ہو جاتی ہے جہاں ان کے ہاں تصور اور تصدیق کے مابین جوہری امتیاز مٹ جاتا ہے اور وہ یہ خیال کرنے لگ جاتے ہیں کہ ''ذہنی'' ہی ''واقعی'' ہے۔''واقعی'' کے امتیازی اوصاف ''ذہنی'' کے علوم مرتبت کے سامنے ہیچ ہیں۔

❀❀❀

تعارف

ملا صدرا، اصل نام محمد بن ابراہیم ہے۔ شمالی ایران کے معروف شہر شیراز کے متموّل خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ایران میں ان کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ملا صدرا ۱۵۷۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۶۴۰ء میں اس وقت انتقال ہوا جب ساتواں حج کرنے جا رہے تھے یا واپس آ رہے تھے۔ قبر عراق کے شہر بصرہ میں ہے(۱)۔ صدرا کی ابتدائی زندگی کے متعلق معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ ایران میں ان کو ''صدر المتألهين'' کے لقب یاد کیا جاتا ہے۔ ایران اور شیعی دنیا میں ان کے فلسفے پر بہت کام کیا جا چکا ہے اور کیا جا رہا ہے۔ صدرا اصلاً ایک شیعہ عالم ہیں اور فکری جدوجہد کا مدعا مذہبی عقائد کی عقلی توجیہ کرنا ہے۔ کثیر التصانیف مصنف اور مؤلف ہیں۔ بیشتر کتب عربی زبان میں لکھی ہیں اور چند فارسی میں ہیں، فکر و فلسفہ کے علاوہ منظوم کلام بھی شائع ہو چکا ہے۔

ابتدائی تعلیم شیراز میں حاصل کی اور پھر اصفہان چلے گئے۔ اس وقت اصفہان شیعی تفکر کا بڑا تعلیمی مرکز تھا۔ صدرا نے وہاں عقلی و نقلی علوم کی تعلیم اپنے دور کے جید علما سے حاصل کی۔ ان کے اساتذہ میں بہاؤ الدین آملی فقہ میں بڑے عالم تھے۔ حدیث، تفسیر اور کلام میں مہارت حاصل کی۔ کلام میں صدرا کے استاد میر فندرسکی تھے۔ فلسفہ و حکمت میں صدرا کی تربیت میر داماد نے کی۔ میر داماد کی فلسفیانہ جدوجہد کے نتیجے میں ''مکتب اصفہان'' کی بنیاد پڑی۔ میر داماد کی فلسفیانہ تربیت مشائی مکتب کی تھی، ایران بلکہ پوری شیعی دنیا میں بوعلی سینا کو جس نظر سے دیکھا جاتا ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ بوعلی سینا کے مد مقابل شہاب الدین المقتول نے ''مکتب اشراق'' کی بنیاد ڈالی تھی۔ جس میں انھوں نے مشائی فکر کے بعض مسلمات پر منطقی نوعیت کے اہم اعتراضات وارد کیے۔ شیخ اشراق کے افکار کا اثر مابعد کے ایرانی مفکرین پر بہت واضح نظر آتا ہے(۲)۔ صدرا تک فکر و فلسفے کی یہ روایت اسی طرح پہنچی کہ یہ دو مختلف مکاتب فکر ہیں جن کے افکار و خیالات پر مبنی تعلیمات یک جا نہیں کی جا سکتیں۔ چنانچہ صدرا کی فکری جدوجہد یہ تھی کہ ان

دونوں مکاتب کے مابین اشتراک کی ایسی سبیل پیدا کی جائے کہ ایک ''نئی فکر'' سامنے آ جائے۔ یہی وجہ تھی کہ صدرا نے اپنی فکر کے لیے مشائیت کا نام چنا نہ اشراقیت کے لفظ کو قابل التفات خیال کیا، انہوں نے اپنے فکر کے لیے ''الحکمة المتعالیة'' کا نام منتخب کیا (٣)۔

صدرا کی زندگی کو ان کے ماننے والوں نے تین مرحلوں میں تقسیم کیا ہے:

١۔ پہلا مرحلہ، ان کا دور تعلیم ہے، جس میں مختلف نامور اساتذہ سے علم و حکمت سیکھی پھر ان مسائل پر بحث و تمحیص کی اور ان مسائل کا خوب فہم حاصل کیا۔ صدرا نے اپنی زندگی کے اس دور سے اس وقت نفرت کا اظہار کیا جب وہ ایک پختہ کار فلسفی بن چکے تھے۔ سورۂ واقعہ کی تفسیر کے مقدمے میں اس طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و انی کنت سالفاً کثیر الاشتغال بالبحث و التکرار شدید المراجعة الی مطالعة کتب الحکماء والنظار حتیٰ ظننت انی علی شیء، فلما انفتحت بصیرتی و نظرت الی حالی رأیت نفسی وان حصلت شیئاً---''(٤)

پہلے میں بحث و تکرار نیں اور حکما کی کتب کے مطالعہ میں بہت مشغول رہتا تھا، یہاں تک کہ میرا خیال تھا کہ میں نے بہت کچھ حاصل کر لیا ہے۔ لیکن جب میری آنکھیں کھلیں تو میں نے اپنے حال پر نظر کی اور اپنے آپ کو دیکھا تو کچھ بھی حاصل نہیں تھا۔

اس دور میں صدرا کے تصورات کی جدت نے روایتی مذہبی علما کو ان کے خلاف کر دیا۔ ان کی مخالفت اس قدر شدید ہو گئی کہ صدرا کو شہر چھوڑ کر ایک چھوٹے سے گاؤں کہک میں جا کر رہنا پڑا۔ یہ ایران میں مذہبی اہمیت کے حامل شہر قم کا نواحی گاؤں ہے۔ ١۵ سال تک اس گاؤں میں تنہائی میں رہے۔ صدرا نے خود اور ان کے پیروکاروں نے اس دور کو خاص مذہبی رنگ میں بھی پیش کیا ہے۔

٢۔ دوسرا مرحلہ، صدرا کی زندگی کا دوسرا دور یہی عزلت یا گوشہ نشینی کا دور ہے۔ صدرا نے ''الاسفار'' کے مقدمے میں اس گوشہ نشینی اور عزلت گزینی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا:

فلما رأیت الحال علی ھذا المنوال من خلو الدیار عمن یعرف قدر الاسرار و علوم الاحرار، و انه قد اندرس العلم و اسراره ، و انطمس الحق و اسراره وضاعت السیر العادلة و شاعت الآراء الباطلة و قد اصبح عین ماء الحیوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة و ابت وجوههم بعد نضارتها باسرة و الت حال صفقتهم خائبة

خاسرة ضربت عن ابناء الزمان صفحاً و طویت عنهم کشحاً فالجانی خمود الفطنة وجمود الطبیعة لمعادة الزمان و عدم مساعدة الدوران الی ان انزویت فی بعض نواحی الدیار استترت بالخمول و الانکسار---(۵)

میں نے جب دیکھا اور مجھے محسوس ہوا کہ ملک ایسے نفوس سے خالی ہو چکا ہے جو اسرار اور آزاد لوگوں کے علوم کی قدر پہچانتے ہیں۔ علم و اسرار کے نقوش مٹ چکے ہیں، حق اور اس کی روشنی بجھ گئی ہے، متوازن اخلاق برباد ہو چکے ہیں اور جھوٹی باتیں پھیل پڑی ہیں، زندگی کے چشمے خشک ہو چکے ہیں اور اس علم کے لوگوں کی تجارت ماند پڑ چکی ہے، رونق و تازگی کے بعد ان بیچاروں کے چہرے افسردہ ہو چکے ہیں اور ان کے کاروبار برباد ہو چکے ہیں۔ تب میں نے یہ طے کیا کہ ابنائے زمانہ سے بے تعلق ہو کر زندگی گزاروں۔ طبیعت کے جمود نے جو اہل زمانہ کی دشمنی ور وقت کی حوصلہ شکنی کا لازمی نتیجہ تھا، مجھے اس پر مجبور کیا کہ ملک کے بعض دور افتادہ علاقے میں جا کر گوشہ گیر ہو جاؤں اور ہر قسم کی آرزوں اور تمناؤں سے دست بردار ہو کر اپنے شکستہ دل کے ساتھ گم نامی اور مسکینی کے زاویے میں بیٹھ گیا۔ (٦)

صدرا کی زندگی کے اس دوسرے مرحلے کے متعلق ان کے اپنے بیان سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ کہ صدرا کی یہ عزلت نشینی ارادی یا بہ رضا و رغبت نہ تھی، یہ ان نامساعد حالات کا نتیجہ تھی جو ان کے مخالفین نے پیدا کر دیے تھے۔ اگر ان کو سازگار حالات میسر ہوتے تو وہ کہک ایسے دور افتادہ گاؤں میں جا کر نہ بیٹھتے۔ یہ اور بات ہے کہ اس گوشہ نشینی کے دور میں اپنے افکار پر بہتر طور پر غور و فکر کرنے کا موقع ملا ہو۔ اس دور کے متعلق یہ خیال درست معلوم نہیں ہوتا کہ وہ افکار عالیہ کے حصول کے لیے ایسا کر رہے تھے، جیسا کہ صدرا کے معتقدین نے اب کہنا شروع کر دیا ہے (٧)۔ اس دوسرے دور میں صدرا نے ہر ایک سے قطع تعلق کر لیا تھا حتیٰ کہ درس و تدریس سے بھی اپنے آپ کو دور کر لیا۔ خلوت گزینی کے بارے میں وہ بتاتے ہیں کہ ان پر انوار کا دروازہ کھل گیا اور ان کے افکار ان پر وارد ہونے شروع ہو گئے۔ ''انکشفت لی رموز لم تکن منکشفة ھذه الانکشاف من البرھان'' (٨) یعنی مجھ پر ایسے رموز منکشف ہوئے جو دلیل سے کبھی نہیں کھل سکتے۔

اسی دور کو صدرا نے حضرت علیؑ کی پیروی اور اتباع کا دور بتایا ہے۔ انہوں نے اپنے مخالفین کی طرف سے پیش آنے والے مصائب و مشکلات کی وضاحت نہیں کی، بس اتنا بتایا ہے کہ حضرت علیؑ کی پیروی اور اتباع سے کام لیتے ہوئے صبر اور تحمل کے ساتھ ان کا مقابلہ کرتا

رہا۔صدرا کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہک میں جا کر بھی شاید وہ اپنے مخالفین کی چیرہ دستیوں سے محفوظ نہیں رہے۔

۳۔ تیسرا مرحلہ، یہ دور تصنیف و تالیف کا دور ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ صدرا نے عزلت گزینی میں خاصی شہرت حاصل کر لی تھی۔ان کی شہرت علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں تھی۔ملک بھر سے حصول علم کے شائقین اکتساب فیض کی غرض سے آنے شروع ہو گئے۔صفوی حکمرانوں کے لیے اب یہ ممکن نہ تھا کہ ملا صدرا کو نظر انداز کرتے۔ چنانچہ صدرا کو حکمرانوں کی طرف سے اہم سرکاری عہدوں کی پیش کش کی گئی مگر انھوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا(۹)۔صدرا نے کہک کو چھوڑ کر دوبارہ اصفہان جانے کی بجائے اپنے مولد یعنی شیراز کے ایک مدرسے میں تدریس کو ترجیح دی۔یہ مدرسہ اللہ وردی خان نے بنوایا تھا جو صفوی دربار کے امراء میں سے تھے۔اللہ وردی خان شاہ عباس اوّل سے اجازت لے کر ملا صدرا کو اپنے مدرسہ میں لے آئے(۱۰)۔صدرا زندگی کے آخری ایام تک اسی مدرسے میں درس دیتے رہے۔صدرا کی تصانیف کی تعداد ۵۰ سے متجاوز بتائی جاتی ہے۔ان کی بیشتر کتب مذہبی ہیں، اگرچہ ان میں علوم عقلیہ پر مبنی توضیحات زیادہ غالب ہیں۔صدرا کی مذہبی توضیحات شیعی ہیں۔مثلاً شرح الاصول الکافی، مفتاح الغیب، تفسیر القران، امامت، کلام وغیرہ۔ان مذہبی کتب کے علاوہ فلسفیانہ نوعیت کی کتب میں اہم: الاسفار الاربعہ، الشواھد الربوبیة، کتاب المشاعر، المبدء والمعاد ہیں۔علاوہ ازیں انہوں نے فلسفے کی کتب پر حواشی بھی لکھے ہیں۔

صدرا کی وفات کے بعد ان کے فکر و فلسفہ پر مبنی روایت کو ان کے دو شاگردوں ملا محسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۰ / ۱۶۸۰) اور عبدالرزاق لاہیجی (متوفی ۱۰۷۱ / ۱۶۶۱) نے قائم رکھا۔ یہ دونوں صدرا کے داماد تھے۔صدرا کے افکار کی مخالفت مذہبی طبقوں میں ان کی وفات کے بعد جاری رہی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان شاگرد بھی ان کے افکار کو پوری طرح اپنانے اور پھیلانے سے اعراض کرنے پر مجبور رہے۔ لاہیجی نے صدرا کے بعض اہم تصورات کو فقط اختیار کرنے سے اعراض ہی نہیں کیا بلکہ ان کی مخالفت بھی کی ہے(۱۱)۔صدرا کے افکار کی مخالفت مذہبی طبقوں میں کبھی کم نہیں رہی جس کے باعث ان کی فلسفیانہ تعلیمات کو باقاعدہ رسمی صورت نہیں ملی، ان کی وفات کے بعد ان کی تعلیمات کے انتقال کا طریقہ شخصی تدریس ہی رہا ہے۔ہندوستان میں صدرا کے فکر و فلسفے سے آگہی بھی زیادہ تر شخصی تدریس کی صورت میں رہی ہے، یہی وجہ ہے کہ صدرا

کے متعلق ہندوستان کے وہی علما واقف رہے ہیں جو منقولات کے بجائے معقولات سے زیادہ شغف رکھتے تھے۔ہندوستان میں صدرا کے افکار کے جن ماخذ سے کام لیا جاتا رہا ہے وہ زیادہ تر غیر معتبر قلمی نسخے تھے(۱۲)۔

صفوی دور کے خاتمے کے بعد ایران میں قاچار دور شروع ہوتا ہے، صدرا کے افکار کے لیے یہ دور زیادہ موزوں سمجھا جاتا ہے۔قاچار دور میں صدرا کے افکار کو پڑھانے اور سمجھانے کے لیے معتبر نام سامنے آتے ہیں۔ملا علی نوری نے اصفہان میں صدرا کے متون پڑھائے اور ایک قابل لحاظ تعداد میں شاگرد پیدا کیے۔ملا نوری کے تلامذہ میں، ملا اسماعیل اصفہانی، ملا عبداللہ زنوزی اور ملا ہادی سبزواری وغیرہ قابل ذکر ہیں(۱۳)۔

صدرا کے فکر و فلسفہ کے اہم ترین اور معروف ترین شارحین میں ملا ہادی سبزواری ہیں۔ان کا کمال یہ ہے کہ صدرا کے فلسفیانہ افکار کو ''منظومہ'' کی صورت میں پیش کیا ہے۔منظومہ کی شرحیں لکھی گئیں اور سمجھا جاتا ہے کہ صدرا کے افکار کو سمجھنے کے لیے ''منظومہ'' ایک آسان اور سہل طریق ہے۔سبزواری نے انتہائی اختصار کے ساتھ صدرا کے بنیادی تصورات کو اشعار میں پیش ہی نہیں کیا بلکہ ان تصورات کے ساتھ صدرا کے دلائل بھی اشعار کی صورت میں بیان کر دیے ہیں۔

صدرا کے افکار عوامی سطح پر متعارف کرانے میں ملا ہادی سبزواری کی ''منظومہ'' بہت اہم ثابت ہوئی ہے۔بایں ہمہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ صدرا کو جو شہرت انیسویں صدی میں ملی ہے اور جس طرح وہ ایک اہم حکیم اور فلسفی بن کر سامنے آئے ہیں، اس سے قبل ایسی صورت حال نظر نہیں آتی(۱۴)۔اس کی ایک وجہ تو وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے، اس کے ساتھ ایک اہم وجہ یورپی دانش وروں کی ایران کی طرف توجہ بھی ہے۔پہلوی دور کے ایران میں جس نوع کی سیاسی اور معاشرتی ترقی رونمائی ہوئی تھی اس کے پیش نظر صدرا کو ایک قومی ہیرو بنا دیا گیا اور صدرا کی کتب کا مختلف یورپی زبانوں میں ترجمہ کیا گیا اور ان کی تعلیمات کو مغربی مفکرین کے خلاف ڈھال بنانے کی سعی کی گئی ہے(۱۵)۔صدرا کے افکار کی قدر و قیمت کا درست اندازہ ان مفکرین کے افکار سے بھی لگایا جا سکتا ہے جنھوں نے ان کی مخالفت کی ہے مثلاً شیخ احمد احسائی متوفی ۱۲۴۱/ ۱۸۲۶۔

❁❁❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ فارسی اور انگریزی زبان میں صدرا کی زندگی اور کام پر مفصل کتابیں حال ہی میں سامنے آئی ہیں، انگریزی میں ڈاکٹر فضل الرحمان کی کتاب The Philosophy of Mulla Sadra، سہیل اکیڈمی، لاہور، فارسی میں جلال الدین آشتیانی کی ''شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا''، تہران، کے علاوہ ہنری کاربن کی فرانسیسی زبان میں لکھی ہوئی کتاب کا فارسی ترجمہ بھی موجود ہے۔ صدرا کے احوال وآثار پر اردو زبان میں کوئی قابل ذکر کتاب موجود نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے سید حسین نصر کی کتاب Encyclopaedia of Islamic Philosophy میں حسین ضیائی کا مقالہ ملاحظہ فرمائیں۔

۲۔ فضل الرحمان، ملا صدرا کا فلسفہ، (انگریزی)، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۔

۳۔ سید حسین نصر، Encyclopaedia of Islamic Philosophy، سہیل اکیڈمی، لاہور، حسین ضیائی، 'ملاصدرا حیات وآثار'، ص ۶۳۶۔

۴۔ ملا صدرا، الحکمۃ المتعالیۃ، مقدمہ از الشیخ محمد رضا المظفر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۲ء، ص ۸۔

۵۔ ایضاً، مقدمہ المولف، ص ۳۳۔

۶۔ ایضاً، اردو ترجمہ از سید مناظر احسن گیلانی، دارالطبع جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۔

۷۔ سید حسین نصر، Encyclopaedia of Islamic Philosophy، سہیل اکیڈمی، لاہور، حسین ضیائی، 'ملاصدرا حیات وآثار'، ص ۶۳۶۔

۸۔ ملاصدرا، الحکمۃ المتعالیۃ، مقدمہ المؤلف، ص ۳۴۔

۹۔ سید حسین نصر، Encyclopaedia of Islamic Philosophy، سہیل اکیڈمی، لاہور، حسین ضیائی، 'ملاصدرا حیات وآثار'، ص ۶۳۷۔

۱۰۔ ملاصدرا، الحکمۃ المتعالیۃ، اور عبدالسلام فہمی، ملا صدرا مجدد الفلسفۃ الاسلامیۃ، ایس، آئی، پی، آر، آئی، پبلی کیشنز، تہران، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۴۸۵۔

۱۱۔ سید حسین نصر، ملا صدرا اور ان کی حکمت متعالیہ، (انگریزی) سہیل اکیڈمی لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۱۴۔

۱۲۔ جیم وانسٹن مورس، The Widom of the Throne، انگریزی ترجمہ، الحکمۃ العرشیۃ، صدرا

شیرازی، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۴۸، حاشیہ نمبر ۵۳۔

۱۳۔ سید حسین نصر، ملا صدرا اور ان کی حکمت متعالیہ، (انگریزی) سہیل اکیڈمی لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۱۵۔

۱۴۔ جیم وانسٹن مورس، The Widom of the Throne، انگریزی ترجمہ، الحکمۃ العرشیۃ، صدرا شیرازی، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۴۹۔

۱۵۔ سید حسین نصر، ملا صدرا اور ان کی حکمت متعالیہ، (انگریزی) سہیل اکیڈمی لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۱۷۔

❁❁❁

مقدمہ

فلسفیانہ غور و فکر میں موضوع الاصل (Subject Oriented) جستجو، اس منہاج تفکر کو کہا جاتا ہے جس میں منظور کے بجائے ناظر سے آغاز کیا جائے۔ ناظر انسان ہے اور اس کا منظور کچھ بھی ہوسکتا ہے۔ جب غور و فکر کا آغاز ناظر سے ہو تو سوال یہ نہیں ہوتا کہ منظور کیا ہے اور اس کی کون سی خصائص لائق اعتنا ہیں اور کون سی ایسی ہیں جن کو نظر انداز کرنا ہے۔ اس کے برعکس سوال یہ ہوتا ہے کہ ناظر کے پاس ادراک واستنباط کی کون سی استعداد ہے اور اس استعداد میں درست ادراک واستنباط کی کیا حدود ہیں؟ غور و فکر کا مذکورہ منہاج 'انسان' کا مطالعہ ایک معروضی شے کی حیثیت سے نہیں کرتا بلکہ یہ انسان کا ذاتی اور اوّلی شعور ہے جو اپنا اظہار و بیان کرتا ہے۔ یہ حقائق کا نہیں فضائل واقدار کا علم ہے۔ اس میں حقائق کی تخصیص وتعیین فضائل کے تناظر میں کی جاتی ہے۔ حقیقت کو علیٰ استقلالہ موضوعِ فہم نہیں بنایا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان حقائق کی جانب کچھ آرزوؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ یہ آرزوئیں محرک نہ ہوں تو انسانی اعمال کا کوئی جواز ہے اور نہ غایت ہے۔ موضوع الاصل (Subject Oriented) جستجو یا انکوائری پہلے فضائل کا تعین کرتی ہے، بعد میں عالم خارجی کے حقائق کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ زیر نظر مقالے میں جستجو اور تحقیق کا منہاج (Method of Inquiry) موضوع الاصل ہے(۱)۔ تنبیہاً عرض ہے کہ زیر نظر تحقیق کی تفہیم میں معروض الاصل (Object Oriented) معاون نہیں ہوسکتی۔

فلسفیانہ غور و فکر کو بجا طور پر عامیانہ طرز تفکر پر برتری حاصل ہے۔ عامیانہ غور و فکر حسی اور عقلی مدرکات کے ذریعے ان کلی اصولوں کا ادراک کرسکتا ہے اور نہ ان کی اس دائمی صورت گری کا اہل ہوتا ہے۔ جن پر فکر و فلسفہ کی اساس رکھی جاتی ہے۔ فلسفیانہ غور و فکر کا امتیاز یہ ہے کہ وہ حقائقِ عالم کی کلی صورت گری کرتا ہے۔ فلسفے کا منصب یہ نہیں کہ وہ حقیقت کے کسی ایک مظہر کا مطالعہ کرے یا مظاہر کے ایک مجموعے یا بہت سے مجموعوں کا مطالعہ کرے، اس کا وظیفہ حقیقت کی کلی صورت گری ہے۔ فلسفے اور دیگر علوم میں یہی ما بہ الامتیاز یا ما بہ المغائرت ہے، فلسفہ

کائنات میں انسان کے شعوری ادراک کی ایسی تشکیل چاہتا ہے جس میں انسان اور کائنات کا نظری علم میسر آسکے (۲)۔

جب کوئی مفکر حقائقِ عالم کی طرف فلسفیانہ غرض و غایت کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے تاکہ کائنات کی ایسی نظری تشکیل کر سکے جو کلی اور دائمی ہو اور اس کے غور و فکر کا منہاج "موضوع الاصل" ہونے کے بجائے "معروض الاصل" (Object Oriented) ہو تو ایسا فلسفی خواہش رکھتا ہے کہ وہ حقائقِ عالم کو کسی ایک اصولِ واحد کے تحت مندرج کرے اور اس اصولِ واحد سے کثرتِ عالم منتزع کرے۔ یہ اصولِ واحد کوئی ایک حسّی عنصر یا کوئی عقلی تصور ہو سکتا ہے۔ اس کے فلسفیانہ غور و خوض کا وظیفہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس اصولِ واحد سے کثرتِ عالم کو بغیر کسی عقلی تناقض کے منتزع کرنے میں کامیاب ہو جائے۔ اگر کامیابی کے ساتھ یہ وظیفہ انجام دیا جا سکے تو اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والا تصورِ کائنات کسی بھی فلسفی کا نظامِ فکر و فلسفہ کہلاتا ہے۔ فکرِ انسانی کی معلوم تاریخ اس نوع کے نظاماتِ فکر سے اٹی پڑی ہے۔

ہر مفکر کی ایک افتادِ طبع ہوتی ہے اور وہ اسی افتادِ طبع کے مطابق اصولِ واحد کا تعین کرتا ہے جس سے کثرتِ عالم کا انتزاع مطلوب ہوتا ہے۔ مفکر یا فلسفی کی افتادِ طبع حسی ہو تو وہ کسی حسّی معروض سے اصولِ وحدت کی جستجو کرے گا۔ طالیس (Thales) نے "پانی" میں اس وحدت کو دریافت کیا؛ انکسامندر (Anaximander) نے یہ خوبی "غیر متعین مادے" میں پائی؛ انکسامینس (Ansximenes) نے "ہوا" یا "باد" کو اس وحدت کا حامل پایا؛ دیمقراطیس (Democritus) نے طبعی اشیا کے جزء لایتجزیٰ اور خلا (Atoms and void) میں یہ وحدت ڈھونڈ نکالی؛ برطانوی حسیّت پسندوں نے محسوسات و تصورات (Ideas and Sensations) میں یہ خاصیت دیکھ لی۔
اسی طرح اگر مفکر کی افتادِ طبع عقلی ہو تو وہ پہلے مرحلے میں غیر شعوری طور پر خیال کرتا ہے کہ فکر اور حقیقت میں عینیت پائی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس کے نزدیک وہ سب کچھ درست اور برحق ہے جو اس کے فکر کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ اسے اپنے فکر کے درست ہونے کی نسبت یہ خیال کبھی نہیں ہوتا کہ اسے پرکھنا ضروری ہے، فکر اور حقیقت کی عینیت کا مفروضہ بالآخر جس نتیجے پر لے جاتا ہے وہ منطق کے اصولوں کے ہم آہنگ ہونا ہے۔ وہ کسی "مجرد تصور" یا "نظامِ تصورات" کو بطور اصولِ واحد متعین کرے گا اور اس کو "اساس العالم" فرض کرتے ہوئے کثرتِ کائنات اس سے انتزاع کرے گا۔ مثلاً فرمیندیس (Parmanides) کے نزدیک یہ تصور "وجود"

ہے؛ افلاطون (Plato) کو یہ وحدت عالمِ مثال یا تصورِ خدا میں مل جاتی ہے؛ ارسطو (Aristotle) "صورِ ذہنیہ" میں اس اصول کو دریافت کرتا نظر آتا ہے؛ اسپنوزا (Spinoza) سمجھتا ہے کہ یہ اصول "جوہر" یا Substances ہے؛ ہیگل (Hegal) کے ہاں یہ "تصورِ مطلق" ہے جو تمام مقولات کا احصا کیے ہوئے ہے۔ بہرحال دونوں افتادِ طبع کے مفکرین دو باتوں پر متفق ہیں؛ ایک یہ کہ ایسا کوئی عنصرِ واحد موجود ہے، دوسرا یہ کہ اس سے کثرتِ عالم کو منتزع کرنا ممکن ہے۔ ان کے برعکس انتقادی فلسفہ آتا ہے، جس میں کانٹ نے بتایا کہ اس طرح کا تصور حقیقی ہونے کی بجائے وضعی تصور (Regulative Idea) ہوتا ہے، جس کی واقعیت ثابت نہیں کی جا سکتی۔ علاوہ ازیں کانٹ نے فلسفیانہ غور و فکر کے قدیم منہاج کو منقلب کر دیا، اس نے غور و فکر کا آغاز منظور کے بجائے ناظر سے کیا۔

انسان کے فلسفیانہ فکر کی تاریخ اصولِ واحد سے کثرتِ عالم کے انتزاع کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ اگر کسی مفکر کا مذہبی شعور زیادہ فعال ہو تو شعورِ مذہبی اور شعورِ نظری کے مطالبات میں باوجودیکہ واضح فرق و امتیاز ہے، یہ اصولِ واحد بہت آسانی سے "خدا کی ہستی" بن جاتا ہے۔ نظری فلسفی شعورِ نظری اور شعورِ مذہبی امتیازات کو بالکل ہی نظر انداز کر دیتا ہے۔ مذہبی فلسفی نے کثرتِ عالم کو ہر قیمت پر خدا کے اندر سے منتزع کرنا ہوتا ہے، چاہے اس سے خدا کی وہ شان ختم ہی کیوں نہ ہو جائے جس کو شعورِ مذہبی کسی طرح سے نظر انداز نہیں کر سکتا ہے۔ (۳)

انسان کے شعورِ نظری کا مطالبہ فقط یہ ہے کہ وہ اصولِ واحد ہر لحاظ سے معلوم ہو۔ اگر بالفرض مرکزی اصول مجہول ہو تو اس سے صادر ہونے والے حقائق مجہول ہی نہیں ہوں گے بلکہ خود صدور بھی مجہول ہوگا۔ شعورِ نظری کے مقابلے میں شعورِ مذہبی کو اس امر سے کوئی سروکار نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ اس کے نظری ادراک کا موضوع بنے۔ شعورِ مذہبی اس اطلاع پر قانع رہنے کو ترجیح دیتا ہے کہ ایک ایسی ذات واقعتاً موجود ہے جو انسان کی تمناؤں کی تکمیل کر سکتی ہے۔ مذہب نے اس کا کبھی دعویٰ کیا ہے اور نہ ایسا کر سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کی ہستی انسانوں کے نظری ادراک کا بلاواسطہ موضوع بن سکتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مذہبی شعور کو اصرار ہے کہ خدا تعالیٰ کا نظری ادراک ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں کہا گیا ہے "ما یحیطون به علما" (۲۰/۱۱۰)۔ مگر ایک نظری مفکر مذہب کے اس دعوے کو جب اپنی تحویل فکر میں لیتا ہے تو

خدا کی ہستی کے نظری ادراک کو مدارج شعور سے وابستہ کرتے ہوئے، عامیانہ سطح شعور کے ادراک کو یہ کہہ کر خارج کر دیتا ہے کہ حقائق عالیہ کا نظام اس کی سطح ادراک سے ماورا ہے اور یوں فلسفیانہ شعور کے لیے ذات باری تعالیٰ کے فہم وادراک کی گنجائش پیدا کر لیتا ہے۔اب اس کے نزدیک فلسفہ کا حصول درحقیقت خود ذات خداوندی سے مماثلت پیدا کرنے کے مترادف ہے(۴)۔گویا فلسفہ یا حکمت محض فہم ودانش کی برتر صورت ہی نہیں، انسان میں الوہی صفات کا نظری ظہور بھی ہے۔

شعورِ مذہبی کی تمنا ہے کہ ذات حق بااختیار ہو، جس کا واضح مطلب ہے کہ اس ذات کو نظری لحاظ سے محکوم نہ کیا جا سکے یعنی وہ ذات کسی عقلی مقولے کا مدلول نہ بن سکتی ہو۔ مگر ایک نظری مفکر کا وضع کردہ اصول واحد لازماً محکوم ہوتا ہے۔نظری مفکر کی خواہش یہ ہے کہ ذات خداوندی میرے ادراک سے ماوراء ہو بھی تو انسانی ادراک کے ذریعے سے ماورائیت پر فائز ہو یعنی خدا تعالیٰ کی ہستی کو جب ایک نظری مفکر ماورائی ذات کا درجہ دیتا ہے تو یہ درجہ بھی ایک نوع کا عقلی ادراک ہی ہوتا ہے ورنہ الوہی ماورائیت سے وحدت یا کثرت کا انتزاع ممکن نہیں ہے۔ جب ایک نظری مفکر اپنے فکر کی اساس پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ذات خداوندی انسانی فکر سے بالا ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ اس مفکر نے اپنے فکر کی نفی کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ نظری مفکر کے شعور میں فکری کلیت اس طرح سے کام کر رہی ہوتی ہے کہ کچھ بھی اس سے باہر نہیں ہوتا حتیٰ کہ خدا تعالیٰ کی ہستی بھی اس کے کلی ادراک میں سے ایک ادراک کا معروض ہوتی ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی۔

ایک اور اہم بات جو نظری مفکر کے ہاں بنیادی حیثیت رکھتی ہے مگر مذہبی شعور کے لیے ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔نظری اصول کا ایک خاصہ ہے کہ وہ کائنات کی ہر شے میں بذاتہ سرایت کیے ہوتا ہے۔ ہر دوسری شے یا تو اس کا مظہر ہو گی یا کسی نہ کسی رنگ میں اس کے اندر سرایت کیے ہوئے ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ نظری مفکر اس اصول کے اظہار کے لیے پردۂ خفا سے نمود کی اصطلاح استعمال کرتا ہے(۵)۔اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ذات خداوندی نے کائنات میں اپنے ظہور کے ذریعے سے پوشیدگی اختیار کر رکھی ہے۔ مذہب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ یہ خیال کر سکے کہ ذاتِ حق اس کے لیے ہر شے میں بنفس نفیس موجود ہے۔ مذہبی عرفان رکھنے والے حضرات نے تو ذاتِ حق کے بارے میں علیٰ وجہ الکشف یہ کہہ رکھا ہے کہ "ان اللہ وراء

الوراء ثم وراء الوراء"(۶)۔

شعورِ مذہبی جس ذات کے موجود ہونے کا معترف اور جس ہستی کے وجود پر مصر ہے، وہ ہر اعتبار سے ایک "شخصیت" ہے۔ "شخصیت" ہونے کا مطلب ہے فقط اپنی ذات کا کامل عرفان نہیں ہے اس کا مطلب یہ بھی ہے وہ ہر دوسری شے کو اپنا غیر سمجھتا ہو۔ گویا "شخصیت" اپنی ہستی کے عرفان سے کچھ زیادہ ہے۔ شعورِ ذات کا مطلب شعورِ غیریت کا ادراک ہے یعنی اس امر کا ادراک کہ غیر کی ہستی بھی موجود ہے مزید برآں میری ہستی بھی موجود ہے اور یہ کہ میں اپنے وجود کا عین اور اپنے غیر کا غیر ہوں۔ اگر ہر دوسری شے میری ذات کا عین ہو تو "شخصیت" کا تصور ہی پامال نہیں ہوتا "شخصیت" کا وجود بھی مفقود ہو جاتا ہے۔ "شخصیت" کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ ہر شے کا بالامتیاز یا بلاامتیاز اپنے عین کے طور پر احاطہ کیے رکھے۔البتہ نظری لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ وہ وجودِ مطلق جسے کثرت کے انتزاع کے لیے بطور اصول واحد اختیار کیا جانا ہے ہر شے کا عین بھی ہو اور اس کے ساتھ اس کا غیر بھی قائم ہو۔ایک نظری مفکر کے ہاں: "سب یار کا جلوہ ہے کعبہ ہو کے بت خانہ" شاعرانہ مصرع ہی نہیں بلکہ حقیقت واقعہ، نفس الامر کا پوشیدہ بھید ہے۔

ایک اور فرق جو نظری تصورات کو شعورِ مذہبی کے بنیادی مطالبات سے الگ کرتا ہے اور جسے نظری مفکر بہت آسانی سے نظر انداز کر دیتا ہے وہ "خدا تعالیٰ کے ارادے کی آزادی" ہے۔ نظری اصول کو بطور مبدائے عالم، کائنات کے خلق وابداع میں ارادی دخل نہیں ہے۔ کائنات کا وجود خدا کی ہستی سے اس کے ارادے سے صادر نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا ہونا اس کی فطرت کا ناگزیر تقاضا ہے۔ خدا چاہے بھی تو ایسا کرنے سے اپنے آپ کو باز نہیں رکھ سکتا۔ خاص طور پر جب پورے عالم کون وفساد میں اس کی اپنی ہستی نے بتدریج ظاہر ہونا ہو تو یہ ممکن ہی نہیں کہ عالم کون و فساد میں وہ اپنی ہستی کو "خیر محض" کے مقولے میں لا سکے۔ صدرا نے مدارج وجود کی صورت میں کائنات کی جو تشکیل پیش کی اس میں خدا تعالیٰ کو سب سے اعلیٰ ترین درجہ دیا ہے اس کے ساتھ ہی دوسرے مدارج وجود کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ہر ایک درجۂ وجود کا جبری تشخص قائم ہو جاتا ہے اور کوئی دوسرا درجۂ وجود اس میں متصور ہو سکتا ہے اور نہ یہ کسی دوسرے درجے کے وجود میں آ سکتا ہے(۷)۔

مذہبی شعور کے لحاظ سے خدا تعالیٰ اور کائنات کے مابین ثنویت کا اصول کارفرما ہے۔ خدا

تعالیٰ مذہبی شعور کی رو سے دوسرا اور علیٰ حالہٖ مستقل ''وجود'' ہے۔اس کے برعکس نظری اعتبار سے اگر وہ اصول واحد خدا تعالیٰ کی ہستی ہوتو ہر دوسری شے کا غیر ہوتے ہوئے اس کا عین ہے اور ہر دوسری شے غیر ہوتے ہوئے اس کی عین ہے۔ یہ ایک متناقض بیان ہے، نظری اعتبار سے اسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ عجیب بات یہ کہ حکمت کی برتر، عالیہ اور متعالیہ صورتوں میں اس نوع کے تناقض کو درِغور اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ فکر و فلسفہ پر مبنی برتر، عالیہ اور متعالیہ حکمت اپنے لیے جس حقیقت کو بطور اساس استعمال میں لاتی ہے، اسی کی نفی بھی کرتی ہے۔ اگر انسان کے حسِ مشترک اور شعورِ مشترک کے اصول حقائق کی نفی ہو جائے تو کوئی حکمت باقی نہیں رہے گی وہ عالیہ ہو چاہے متعالیہ ہو۔ حسِ مشترک انسان کے اس ایقان کا سب سے بڑا وسیلہ ہے جو عالم خارجی امر واقعہ ہونے کے حوالے سے اسے حاصل ہے۔ فلسفے کو بجا طور پر برتر حس ہونے کا دعویٰ ہے مگر اسے یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ فلسفے کی برتری حسِ مشترک (Common Sense) کے اصول ادراک کی شرائط سے مشروط ہے۔ اگر ہم حسِ مشترک کے اصول ادراک کی نفی کر دیتے ہیں تو فلسفے کے پاس کوئی اساس باقی نہیں رہتی جس کی بنیاد پر اسے برتر یا اعلیٰ درجے کا شعور ہونے کا دعویٰ درست ہوسکتا ہے (۸)۔

ملا صدرا کا فکر و فلسفہ جس اصول واحد کو بنیادی حقیقت کے طور قبول کرتے ہوئے آگے بڑھتا ہے، وہ ''وجود'' ہے۔ صدرا کے نزدیک اصلِ عالم ''وجود'' ہے۔ کائنات کی ہر شے ''وجود'' کا مل یا ناقص کا ظہور ہے۔ کثرت عالم کا انتزاع ''وجود'' سے صادر ہوا ہے۔ ایک لحاظ یہ نیا تصور ہے اور نہ نئی فکری دریافت ہے۔ جس کی مثال صدرا سے قبل نہ ملتی ہو۔ صدرا سے قبل بہت سے مسلم اور غیر مسلم مفکرین نے ''وجود'' کو اساس العالم قبول کیا ہے اور تقریباً یہی موقف اختیار کیا ہے جو ملا صدرا نے پیش کیا ہے۔ ہر مفکر کے چند فکری امتیازات ضرور ہوتے ہیں اسی طرح صدرا کے بھی چند امتیازی عنوانات ہیں۔ ایک بات جو انسان کی تاریخ فکر میں مسلّمے کی حیثیت رکھتی ہے وہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، یعنی ''اصول واحد'' اور اس سے ''کثرت عالم کا انتزاع''۔

انسانی وسائل ادراک میں ''وجود'' ایک ذہنی تصور ہے۔ انسان ''وجود'' کا اس سے زیادہ فہم نہیں رکھتا کہ یہ اس کے لیے ''قابل فہم'' تصور ہے۔ انسان ''وجود'' کو موجود سے اخذ کرتا ہے۔ جہاں تک موجود کا تعلق ہے تو چاہے وہ ذہنی ہو یا حسی بہرحال چند صفات کے یکجا ہونے سے عبارت ہے، ان میں سے چند صفات عارضی ہیں اور دوسری نسبتاً دائمی سمجھی جا سکتی ہیں۔ اگر

''موجود'' کی ذہنی تحلیل کی جائے اور ان صفات کو یکے بعد دیگرے محو کرنا شروع کریں، آخری صفت جسے محو کیا جا سکتا ہے وہ ''مکان'' ہے، مکان کو محو کر دینے کے بعد موجود شے ''متلاشی'' ہو جاتی ہے۔ وہ شے بالکل ہی نابود ہو جائے گی، اب اگر ''وجود'' کی کوئی حقیقت موجود کی ذات میں پائی جا رہی ہے تو وہ فقط ان صفات کے اس مجموعے میں ہے جسے ہم ''شے'' کہتے ہیں۔ مگر صدرا کا کہنا ہے کہ ''وجود'' مرئی حقیقت نہیں ہے بلکہ وہ ایک ماورائے حواس حقیقت ہے۔ جہاں تک اس ''وجود'' کا تعلق ہے جسے ہم ذہنی تصور کہہ رہے ہیں تو اس بارے میں صدرا کہتے ہیں کہ یہ حقیقی وجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک اعتباری اور انتزاعی وجود ہے۔ حقیقی وجود انسان کے معمولی ذرائع ادراک سے ماورا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ ''وجود'' کا مفہوم ذہنی اور اعتباری امر ہے مگر ''وجود'' کا ایک حقیقی مصداق بھی خارج میں ہے۔ لغت میں جس کو ''وجود'' کہا جاتا ہے، اس کے دو مصداق ہیں ایک ذہنی مفہوم جسے صدرا ذہنی اور اعتباری وجود کا نام دیتے ہیں اور دوسرا اس کا واقعی اور حقیقی مصداق ہے۔ وجود کا واقعی اور خارجی مصداق بالکل اسی طرح کی ایک شے ہے جیسے زید خارج میں موجود ایک شے ہے (۹)۔

علاوہ ازیں صدرا کا دعویٰ ہے کہ ''وجود'' ایک طرف تو تعریف کی احتیاج سے مستغنی ہے، اس لیے کہ اس سے زیادہ واضح اور روشن کوئی شے عالم کون و فساد میں ممکن نہیں ہے اور دوسری طرف ''وجود'' کی اپنی ایک حقیقت اصلی ہے جو انتہا درجے کے خفاء میں ملفوف ہے۔ ''وجود'' کی نہ تعریف کی جا سکتی ہے اور نہ اس کی کنہ کو سمجھا جا سکتا ہے۔ جہاں تک ''وجود'' کی ان صفات کا تعلق ہے جن کے حوالے سے انسان ''وجود'' کے مختلف امکانات کا ادراک حاصل کرتا ہے، مثلاً وجوب، امکان اور امتناع تو صدرا کے نزدیک یہ ایسے امور ہیں جو انسانی شعور میں ودیعت شدہ تصورات ہیں (۱۰)۔ اس کا مطلب ہے کہ ''وجود'' کے بارے ہمیں اپنے تصور کو دو حصوں میں تقسیم کرنا ہے، ایک حصہ وہ ہے جس سے کُنہ یا حقیقتِ وجود مراد ہو اور دوسرا حصہ وہ جس سے ''وجود'' کے متعلق شعور کے وہبی مقولات (A Priori Categoreis) مراد ہوں۔ چنانچہ صدرا مفہومِ وجود سے الگ بحث کرتے ہیں اور ''وجود'' بطور حقیقت علیحدہ بحث کرتے ہیں۔

صدرا کے اہم ترین مسائلِ وجود کی تین انواع ہیں:

نوعِ اوّل: مفہوم وجود اور اس کے متعلقات

نوعِ دوم: حقیقت وجود اور اس کے متعلقات

نوع اوّل: مفہوم وجود اور اس کے متعلقات:

اس مبحث میں تین امور پر بحث کی گئی ہے:

۱۔ ''مفہوم وجود'' مشترک ہے (۱۱)۔ ''وجود'' کا لفظ جس جس پر محمول ہوتا ہے، ہر ایک میں وجود سے ایک ہی ''امر'' مراد ہوتا ہے۔ مزید غور کریں تو اس کا زیادہ عمیق مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں وجود کا مصداق ایک ہی ہے۔ صدرا کے نزدیک گویا وجوب اور امکان کی حیثیت ''وجود'' کے مختلف احوال یا شیون کی ہے۔ ان احوال و شیون کے متحقق ہونے سے ''وجود'' کا معنوی اشتراک برقرار رہتا ہے۔ مفارقات نوریہ (خالص نوری پناہ) ہوں یا مقارنات مادیہ ہوں (خالص ساری ہستیاں) ان میں سے ایک کا تعین اور تمیز وجود کے مفہوم سے نہیں بلکہ اس کی وجہ کچھ اور ہے۔

۲۔ ''مفہوم وجود'' اپنے ماتحت افراد پر تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے اور محمول بالتواطوء نہیں ہوتا (۱۲)۔ ''وجود'' اپنے ماتحت افراد یا موجودات خارجیہ پر یکساں نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ محمول ہوتا ہے۔ صدرا کے نزدیک موجودات میں کچھ موجودات ایسے ہیں جن پر ''مفہوم وجود'' زیادہ بہتر محمول ہوتا ہے اور کچھ زیادہ بہتر محمول نہیں ہوتا ہے یا اتنی سچائی کے ساتھ محمول نہیں ہوتا جتنے پہلوؤں پر ہوتا ہے۔ کم محمول ہونے اور زیادہ محمول ہونے کا مطلب ہے کہ ان میں وجود کا ثبوت دوسرے موجودات کی نسبت کم اور زیادہ پایا جاتا ہے۔ ''مفہوم وجود'' ایک ہی وقت میں اشتراک اور افتراق دونوں کا مفاد دیتا ہے۔ ایک طرف ''مفہومِ وجود'' تمام موجودات میں مشترک ہے، دوسری طرف یہی ''مفہوم وجود'' ہے جو انہی موجودات میں جن میں مشترک ہے، محمول ہوتے وقت اشتراک کے حکم سے نکل جاتا ہے اور تمیز و تفاوت کا باعث بن جاتا ہے۔ غالباً صدرا کے نزدیک ''مفہوم وجود'' من حیث ھو ھو عموم کا تقاضا کرتا ہے جب کہ ''مفہوم وجود'' من حیث المحمول عموم سے نکل کر افراد کے انفرادی وجود کو لائق التفات بنا دیتا ہے۔ صدرا کے نزدیک اشتراک اور تشکیک ایک دوسرے کا نقیض نہیں ہے۔ صدرا کے فکر و فلسفے میں یہ دشوار مرحلہ ہے، کسی ایسے اصول کو اس کے عموم سے علیحدہ کیا جائے جس کی کل متاع محض عموم ہی ہو تو وہ اصول برقرار رہے گا اور نہ اس کے ماتحت فروع قابل التفات رہیں گے۔

۳۔ ''مفہوم وجود'' ماتحت افراد وجود کا مقوم نہیں ہے۔ کسی امر یا شے کا ''مقوم'' کیا ہوتا ہے، اس کی تعریف کرتے ہوئے صدرا نے ابن سینا کی تعلیقات کے حوالے سے لکھا ہے:

"المقوّم للشي لا يجوز ان يفارقه، اذ هو ذاتي له" (۱۳)

کسی شے کے مقوم کو اس شے سے جدا نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ وہ شے کے ذاتیات میں سے ہوتا ہے۔

اس طرح صدرا کے نزدیک ''مفہوم وجود'' ایک ایسا عرض ہے جو ''نفس وجود'' کی ذاتی صفت نہیں ہے۔

مفہومِ شے کی یہ عمومی خاصیت ہے کہ وہ اپنے خارجی مصداق کا ''مقوم'' نہیں ہوتا لہٰذا یہ وجود کے مفہوم کی خاصیت نہیں بلکہ ہر شے جس کا ملاک وجود تصور ذہنی نہ ہو، اس کا ذہنی وجود اس کے خارجی وجود کا عکسی تحصل تو ہوتا ہے مگر اس کا ''مقوم'' نہیں ہوتا۔ لیکن جن امور کے وجود کا حصول ذہن کے سوا ممکن ہی نہ ہو، ان کے بارے میں یہ دعویٰ کہ ان کا مفہوم ان کی ہستی کا ''مقوم'' نہیں ہے کسی طرح سے درست معلوم نہیں ہوتا۔ فرض کیجیے کہ ''وجود'' واقعتاً ایک شے ہے اور اس کی واقعیت ماورائے حواس ہے تب بھی اس کے تفہیم و ادراک کی راہ فقط ''عقل'' ہے۔ اس کی نسبت یہ دعویٰ کہ وہ واقعتاً کچھ ہے من البدائیہ الی النہائیہ ''ذہنی'' ہی رہتا ہے۔ یہ کہنا کہ اس کا مفہوم اس کا مقوم نہیں ہے، معلوم نہیں کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟

نوع دوم: حقیقتِ وجود اور اس کے متعلقات:

صدرا کہتے ہیں کہ ''وجود'' ایک خارجی حقیقت ہے۔ ''وجود'' کی خارجی حیثیت کو جس دلیل سے صدرا نے ثابت کیا ہے وہ ایک مشروط امکان ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ''جب ہر شے کا وجود اس شے کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور اس پر اثرات مرتب ہوتے ہیں تو ''وجود'' خود ہر شے سے زیادہ استحقاق رکھتا ہے کہ اس کی اپنی ایک حقیقت ہو'' (۱۴)۔ صدرا ''وجود'' کی حقیقت کو اس مفروضہ سے ثابت کرتے ہیں۔ اس ثبوت کے بعد وہ کہتے ہیں کہ ''وجود'' بھی اسی طرح خارج میں موجود ہے جس طرح خارج میں دیگر اشیاء موجود ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ زید خارج میں موجود ہے تو اس کا مطلب ہے کہ لفظ زید کا خارج میں ایک واقعی مصداق ہے جس پر یہ لفظِ زید صادق آتا ہے۔ اسی طرح وجود ایک کلمہ ہے جس کا

خارج میں ایک حقیقی مصداق لفظِ زید ہے۔ مفہوم وجود کا خارج میں ایک ''فرد'' موجود ہے جس پر یہ مفہوم متحقق ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"ومعنی الوجود موجودا ان شیئا فی الخارج ھو وجود وھو حقیقتہ"(۱۵)

وجود کے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں ایک شے ہے جو وجود ہے اور اس کی اپنی حقیقت ہے۔

صدرا ''وجود'' کی واقعیت پر اصرار کرتے ہیں مگر ایک ناظر کے لیے اس تک رسائی کی کوئی سبیل نہیں بتاتے، اس کے برعکس وہ انسانی ذرائع ادراک وفہم کی نفی کرتے ہیں کہ یہ رسائی نہیں رکھتے۔ ان کے خیال میں ''وجود'' کی حقیقت کے ادراک کی واحد سبیل ہے ''مشاہدۂ حضوری'' ہے۔

"فالعلم بھا اما ان یکون بالمشاھدۃ الحضوریہ او بالاستدلال علیھا بآثارھا و لوازمھا فلا تعرف بھا الا معرفۃ ضعیفۃ" (۱۶)

وجود کے افراد کا علم مشاہدۂ حضوری سے ممکن ہے یا ان کے آثار اور لوازم پر استدلال کے ذریعے ہو سکتا ہے، بہرنوع اس کی معرفت ناقص ہی رہتی ہے۔

صدرا نے کتاب **المشاعر** میں وجود کی عینیت پر آٹھ شواہد درج کیے ہیں اور عینیت وجود پر آٹھ اعتراضات کے جواب دیے ہیں (۱۷) یہ تمام شواہد زیرِ نظر مقالے کے تیسرے باب میں تنقید اور تفصیل کے ساتھ موضوع بحث بنائے گئے ہیں۔ صدرا جن کو شواہد کہتے ہیں وہ در حقیقت عقلی دلائل ہیں، جن میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وجودی حقائق ان مفروضات کے متوازی نفس الامر میں اسی طرح ہیں جیسا کہ بیان کیے گئے ہیں۔ نیز ان شواہد میں ایک ہی دلیل کو مختلف انداز میں دہرایا گیا ہے۔ (۱۸) جہاں تک اعتراضات اور شبہات کا تعلق ہے تو وہ بھی ایسے اعتراضات اور شبہات ہیں جن کی نسبت ملا صدرا کا خیال ہے کہ وہ وارد ہو سکتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ ملا صدرا کے دور تک اسی نوعیت کے اعتراضات کو لائق اعتنا سمجھا جا سکتا تھا۔ فکر و فلسفہ کے منطقی ارتقا کو پیش نظر رکھا جائے تو صدرا کے دلائل ثبوت اور نفی دونوں کے لیے از کار رفتہ معلوم ہوتے ہیں۔

صدرا کے نزدیک ''وجود'' موجود بالذات حقیقت ہے۔ جبکہ اس کے سوا تمام اشیا ''وجود'' کی وجہ سے موجود ہیں اور خود سے موجود نہیں ہیں۔ نفسِ وجود میں تخصیص کی وجہ اس کے مدارج و

مراتب ہیں۔ ایک درجہ وجود دوسرے درجہ وجود سے متمیز ہوتا ہے تو اس کی وجہ خود نفس وجود ہی ہے اور کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ مدارج ''وجود'' کے ذاتی کیوف و شیون ہیں، جن کے باعث ''وجود'' کے مختلف مراتب تشکیل پاتے ہیں۔ صدرا کے نزدیک ''وجود'' بسیط حقیقت ہے اور ذی مراتب ہے۔ مدراج و مراتب سے ''وجود'' کی بساطت پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا حالانکہ بسیط خود ایک درجہ ہے، جو مختلف الاحوال کیفیتوں کی ہستی کو نہیں سہار سکتا۔ ہر ہر کیفیت اپنے طور پر بسیط تو ہو سکتی ہے مگر ایک بسیط الوجود ہستی معین، متفاوت اور متمیز مدارج میں کیونکر تقسیم ہو سکتی ہے؟ صدرا اس سوال کو اٹھاتے ہیں اور نہ اس کا کوئی جواب دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ''ماہیات'' سے ''وجود'' کی تخصیص نہیں ہوتی اس کے برعکس ''وجود'' کی تخصیص اس کی اپنی ذات سے ہوتی ہے، ماہیات وجود سے موصوف ہو کر اپنا امتیاز حاصل کرتی ہیں۔ بایں ہمہ صدرا کہتے ہیں کہ نفس لامر میں ماہیت اور وجود ایک ہی شے ہیں۔

اذ ھما شیء واحد فی نفس الامر بلا امتیاز بینھما (۱۹)

نفس الامر میں دونوں (وجود اور ماہیت) بلاامتیاز ایک ہی شے ہیں۔

''تشکیک الوجود'' کا تعلق ''وجود'' کے عینی مدارج سے ہے۔ ''وجود'' خارج میں ایک حالت اور ایک کیفیت میں نہیں پایا جاتا۔ خارج میں اگرچہ وجود ''حقیقت واحدہ'' ہے مگر اس کے مدارج و مراتب ہیں۔ ''وجود'' کے ان مراتب و مدارج میں فرق و امتیاز وجود کی کمی اور بیشی سے ہے۔ خارج صدرا کے نزدیک ''وجودات'' کی آماج گاہ ہی نہیں بلکہ خارج اور ذہن دونوں بھی ''وجود'' کے احوال و شیون سے تشکیل پاتے ہیں (۲۰)۔ ایک درجۂ وجود اپنے سے ماقبل اور مابعد مدارج وجود میں واقع ہو سکتا ہے اور نہ متصور ہو سکتا ہے (۲۱)۔ مدارج وجود کی اسی مفارقت اور تشکیک سے زیادہ ''وجود'' ایک ایسی کلی متواطی بن جاتا ہے جس کا ہر فرد **''نوع مستقل منحصر فی فردہ''** کا حکم رکھتا ہو۔ تشکیک کا تصور و تحقق دونوں مقولہ ''کیف'' کے تحت ہیں۔ صدرا کے بیان سے مقولہ ''کیف'' مقولہ ''کم'' میں بدل جاتا ہے۔ صدرا کا کہنا ہے کہ ''وجود'' کے مراتب و مدارج دراصل ''نورِ اوّل'' کے ظہور کی ممتاز و متمیز صورتیں ہیں۔ یہ صورتیں اس لیے بنی ہیں کہ ان میں عدم کی ظلمتیں در آئی ہیں۔ جس کے اندر عدمی ظلمتیں زیادہ ہیں وہ نور وجود اسی قدر کم ہے۔ نور وجود یا منبع وجود کے جو مظہر وجود زیادہ قریب ہے، اس کے وجود کی شدت اسی حساب سے قوی ہے۔ دراصل مدارج وجود کا ظہور ایک طرف مبدائے وجود

کے قرب اور بُعد کو ظاہر کرتا ہے تو دوسری طرف عدم کے مدارج و مراتب کو قائم و برقرار رکھنے کا ضامن ہے۔ عدم بھی صدرا کے نزدیک وجود کا سلبی رنگ ہے۔

"فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الاکوان وتنزله الی کل شان من الشؤون، یوجب ظهور مرتبة من مراتب الممکنات و عین من الاعیان! و کلما کان مراتب النزول اکثر و من منبع الوجود ابعد، کان ظهور الاعدام و الظلمات بصفة الوجود"(۲۲)

پس وجود بذاتہٖ اکوان کے ہر مرتبے میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر تنزل اس کے شیون میں سے ایک شان ہوتا ہے۔ اس سے ممکنات کے مراتب میں سے کسی مرتبہ اور اعیان میں سے کسی عین کا ظہور ہوتا ہے۔ جب بھی نزول کے مراتب زیادہ ہوتے ہیں اور وجود کے منبع سے زیادہ دور ہوتے ہیں، اعدام اور ظلمات کا ظہور وجود کی صورت میں ہوتا ہے۔

صدرا نے "تشکیک الوجود" کا تصور ابن کمونہ اور شیخ شہاب الدین مقتول (۵۴۹-۵۸۷ھ/ ۱۱۴۵-۱۱۹۱ء) بانی مکتب اشراق سے لیا ہے۔ شیخ اشراق نے نور کے بارے میں کہا ہے کہ نور ایک عینی حقیقت ہے اور اس کے مراتب میں تشکیک ہے۔ حکمة الاشراق میں جو تصور نور کا ہے، ملا صدرا کی حکمت متعالیہ میں وہی تصور تشکیک "وجود" پر منطبق کر دیا ہے (۲۳)۔

صدرا کے حقیقی اور عینی وجود کا تصور اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتا جب تک ان کے ذہنی وجود کے تصور کو بیان نہ کر دیا جائے۔ صدرا کے نزدیک ذہنی اور خارجی وجود میں حاصلِ نتیجہ کے لحاظ سے قابل ذکر فرق نہیں ہے۔ اگر کچھ فرق ہے تو وہ مبدا کے لحاظ سے ہے۔ ایک کا مبدا انسانی عقل ہے اور دوسرے کا مبدا ذات باری تعالیٰ ہے:

"ان الله خلق النفس الانسانیة بحیث یکون لها اقتدار علیٰ ایجاد صور الاشیاء فی عالمها لانها من سنخ الملکوت و عالم القدرة و المانع من التاثیر العینی غلبة الاحکام التجسم و تضاعف جهات الامکان و حیثیات الاعدام۔۔۔۔ فللنفس فی ذاتها عالم خاص و مملکة شبیهة بمملکة بارئها"(۲۴)

اللہ تعالیٰ نے نفس انسانی کو اس طرح سے پیدا کیا ہے کہ اپنی سطحِ وجود پر اشیاء کی صورتوں کو ایجاد کرنے پر قدرت رکھتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عالم ملکوت سے ہے اور اس قدرت کا حامل

ہے، اس میں عینی تاثیر سے خالی ہونے کی وجہ، تجسم کا غلبہ، امکانی جہات کا دوہرا پن اور عدمی حیثیات ہیں۔۔۔۔۔ نفس انسانی کے لیے ایک خاص قسم کا عالم اور بادشاہت ہے جو اس کے باری وخالق کی بادشاہت سے مشابہ ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہن اور خارج کا حقیقی فرق انسانی اور خدائی ابداع و خلق کی بنا پر ہے۔ صدرا نے کتاب المشاعر میں ذہنی اور خارجی وجود میں فرق کو بیان کرتے ہوئے کہا کہ ذہن اور خارج کوئی محل، مکان اور ظرف نہیں ہیں۔ ان دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ ایک مبدا آثار جب کہ دوسرا نہیں ہے (۲۵)۔ اس طرح صدرا کے نزدیک ذہنی وجود کی ماہیت جس بنیاد پر خارجی وجود کی ماہیت سے متمیز ہوتی ہے وہ ماہوی تمیز کے بجائے تاثیری کا فرق ہے۔ علاوہ ازیں صدرا کے بیان سے خارج اور ذہن ادراک کی صفات نہیں بلکہ شے مدرکہ کے احوال ہیں۔

نوع سوم: وجود ماہیت اور ان کے متعلقات:

"وجود" اور "ماہیت" ایسی دو اشیاء ہیں کہ جن میں چند امور ہمیشہ مختلف رہیں گے۔ ایک "وجود" حقیقت ہے اور "ماہیت" غیر حقیقی شے ہے۔ دو "وجود" رتبے کے اعتبار سے ماہیت پر فوقیت رکھتا ہے۔ تین وجود اصل ہے اور ماہیت اصل نہیں ہے۔ صدرا ماہیت اور وجود کی ثنویت کے اس شدت سے قائل ہیں کہ قاری کو فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ دونوں کے حقیقی مفہوم کو متعین کرنے میں صدرا نے متعلقہ عقلی محنت بھی کی ہے؟ "وجود" کا کوئی بھی درجہ ہو کسی دوسرے درجۂ وجود سے فرق کی اصل ذمہ داری ماہیت پر ہے مگر صدرا ماہیت کا لفظ استعمال کرنے سے اعراض کرتے ہیں حالانکہ وجود کی ہر نوع ایک ماہیت مخصوصہ کی حامل ہوئے بغیر "وجود" کی دوسری نوع سے ممتاز نہیں ہو سکتی۔

صدرا نے وجود کی جو اصناف بیان کی ہیں ان میں وجودِ حقیقی، وجودِ ذہنی، وجودِ اخروی، وجودِ انبساطی، وجودِ رابطی، وجودِ مستعار، وجودِ مطلق اور وجودِ بحت وغیرہ سب سے نمایاں ہیں (۲۶)۔ ان تمام انواع میں سے فقط وجودِ حقیقی ایک ایسا وجود ہے جو صدرا کے نزدیک ماہیت کے مقابل یا متوازی ہے اور اصالت کے مسئلے میں یہی موضوع بحث ہے اور اسی وجود کو کبھی وجود محض اور کبھی واجب الوجود کہتے ہیں۔ صدرا کے لیے یہ تصور کرنا کوئی مشکل نہیں کہ وجود محض ایک ایسا وجود ہے جو ماہیت سے ماوراء ہے یا جس کی کوئی ماہیت نہیں ہے۔ یہی بات بوعلی سینا

نے شفاء میں بیان کرتے ہوئے کہا:

"فالاوّل لا ماهية له و ذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود"(۲۷)

''الاوّل'' کی کوئی ماہیت نہیں ہے اور ماہیت رکھنے والی تمام ذوات کو اسی سے وجود کا افاضہ ہوتا ہے، وہ خود مجرد وجود ہے۔

جیسا کہ شیخ کی عبارت سے واضح ہے کہ ماہیت اور وجود میں واقعتاً ثنویت ہے۔ شیخ کے اس بیان کی وجہ سے مابعد کے مشائی مفکرین کے لیے ''ماہیت'' اور ''وجود'' کی ثنویت ناقابل انکار فکری مسلمہ بن گئی۔ شیخ اشراق شہاب الدین مقتول نے مکتب اشراق کی بنیاد پر نہ صرف ''وجود'' اور ''ماہیت'' کی ثنویت کا انکار کیا بلکہ انہوں نے وجود کی اصالت کی بھی مدلل نفی کی ہے۔ شیخ مقتول نے کتاب التلویحات میں لکھا:

"واعلم ان الذی هو الوجود المحض و ماهيته و جوده الذی لا اتم منه ، لا يعرفه كما هو الا هو" (۲۸)

جان لو کہ وہ ذات جو وجودِ محض ہے اور اس کی ماہیت اس کا وجود ہے، وہ ایسا وجود ہے کہ اس سے زیادہ کامل کوئی نہیں، اس کی ذات کا ویسا عرفان جیسا خود اسے حاصل، ممکن نہیں ہے۔

شیخ مقتولؒ کے مذکورہ بالا بیان سے صدرا نے یہ سمجھا کہ وہ ''وجودِ محض'' کے قائل ہیں مگر اپنے موقف کی خود ہی نفی کرتے ہیں۔ شیخ کے بیان کے ما لہ اور ما فیہ کو سیاق کلام کے نظم میں دیکھا جائے تو صورت حال اس سے بہت مختلف ہے۔

صدرا نے ''وجود'' کے قابل تعریف ہونے کی نفی کی ہے(۲۹)۔ اس کی دو وجوہات بیان کی ہیں، ایک یہ کہ ''وجود'' کا ادراک انسان کو بالذات حاصل ہے اور دوسرا یہ کہ وجود سے زیادہ واضح کوئی اور شے نہیں ہے کہ اس کو ذریعہ بنا کر ''وجود'' کی حد یا تعریف ممکن بنائی جائے۔ صدرا کے بیان میں یہاں ایک التباس ہے۔ یہ جاننا پہلے ضروری ہے کہ وہ اس ''وجود'' سے کیا مراد لیتے ہیں؟ کیا ان کا مدعا وہ ''وجود'' ہے جو ان کے نزدیک نفس الامر میں واقع ہے یا اس سے ان کی مراد ''وجود'' کا وہ تصور ہے جو اس حقیقت کے متوازی ذہن انسانی میں ودیعت شدہ ہے؟ صدرا نے الشواهد الربوبیہ وغیرہ میں جو وضاحت کی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفس الامر میں واقع ''وجود'' کو قابل تعریف نہیں سمجھتے۔ مگر اس معنی میں تو کوئی شے ایسی نہیں جو

تعریف سے باہر نہ ہو۔ حد اور تعریف کا انحصار تو تصور یا ذہن کے ادراک سے ہے۔ اگر کسی شے کا ادراک ہی نہ ہو سکتا ہو تو اس کی تعریف بھی ممکن نہیں ہو گی۔ خارج میں جتنا کچھ موجود ہے، اس میں ایک شے بھی ایسی نہیں جس کا ادراک اس شے کے نفس الامر یا نفس الشی کی نشاندہی سے آگے بڑھ سکتا ہو(۳۰)۔ ادراک فی نفسہ اور حقیقت فی نفسہ دو مختلف فضائل ہیں۔ ان دونوں کے مابین جیسا کہ صدرا خود قائل ہیں عینیت کا رشتہ نہیں ہے۔ جہاں تک وجود کے تصور ذہنی کا تعلق ہے تو تمام بدیہات اسی زمرے میں آتے ہیں بایں ہمہ ان کی تعریف کی جاتی ہے۔

صدرا کے نزدیک ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے مابین اصلاً کوئی فرق و امتیاز نہیں ہے۔ یہ اس لیے نہیں کہ ماہیت اور وجود خارج میں ایک دوسرے کا عین ہیں بلکہ ماہیت خود بھی ''وجود'' ہی کی نمود ہے۔ صدرا وجود کے ایک درجے کو ''ماہیت'' کہتے ہیں۔ "ان الماهيات كلها وجودات خاصة" (۳۱) یعنی تمام کی تمام ماہیات خاص قسم کے وجودات ہیں۔ مابہ النزاع ہے کہ دونوں میں سے کون مبدائے فیاض اولاً صادر ہوا ہے اور کون ثانیاً؟ صدرا کی حکمت متعالیہ میں اصالت کا سوال یہ نہیں ہے کہ ان میں کون اصل ہے اور کون اصل نہیں ہے۔ اس کے بجائے مسئلہ یہ ہے کہ مبدائے اوّل سے نخستین صدور ان دونوں میں سے کس کا ہے؟ صدرا نے اس سلسلے میں محقق طوسی کی عبارت نقل کی ہے(۳۲) اس عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصالت کا مسئلہ صدورِ نخستین کا ہے۔ طوسی نے شرح اشارات میں لکھا ہے:

"اذا صدر عن المبداء الاوّل شیء ---الامر الصادر عن الاوّل و هو المسمّیٰ بالوجود الثانی هو اللازمة لذلك الوجود و هو المسمّیٰ بالماهية"(۳۳)

جب مبدائے اول سے کوئی شے صادر ہوتی ہے--- پہلا امر جو صادر ہوتا ہے اسے وجود کہا جاتا ہے، دوسری شے جو اس وجود کا لازمہ ہے وہ ماہیت کہلاتی ہے۔

اسی بیان کی دوسری صورت یہ ہے کہ جاعل نے اپنے جعل کا اولین مستحق ''وجود'' کو قرار دیا ہے(۳۴)۔ اگر محقق طوسی کے بیان پر غور کریں تو اس سے ایک بات بالکل سامنے واضح ہو جاتی ہے کہ ''وجود'' کے لیے ماہیت لازم ہے، ہم وجود سے ماہیت کو جدا نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ مبدائے اول سے صدور کے امکان کی اوّلین شرط ماہیت نہیں ہے بلکہ خود مبدائے اوّل کے اپنے تحقق اور تشخص کا انحصار اپنی متمیز ہویت پر ہے۔ ''متمیز ہویت'' دراصل ماہیت ہی ہے۔ انسانی ذہن یہ امر قبول نہیں کر سکتا کہ کسی شے کے وجود کا تصور قائم کیے بغیر اسے حافظے میں جگہ

دے سکے شے کا ذہنی تصور اس کی ماہیت ہوتا ہے۔صدرا کہتے ہیں:

"فان الماهية نفسها خيال الوجود و عكسه الذى يظهر فى مدارك العقلية والحسية"(۳۵)

ماہیت اپنی ذات میں وجود کا خیال ہے اور اس کا عکس ہے جو عقلی اور حسی ادراک کرنے والے پر ظاہر ہوتا ہے۔

صدرا کے موقف سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماہیت شے کی صفت نہیں ہے بلکہ ادراک کی صفت ہے۔مگر صدرا نے یہ بھی کہا ہے کہ "ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود"(۳۶)''ماہیات'' وجود کی حقیقت کے اعراض ذاتی اور اولی ہیں۔

ماہیت کی بابت صدرا کے بیان میں پیچیدگی اور نا قابل حل الجھاؤ ہے۔صدرا کے بیان کے تناقض کو دیکھ کر یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا موقف یہ ہے یا وہ ہے۔علاوہ ازیں صدرا نے پورے اعتماد کے ساتھ کہا ہے کہ صوفیہ جس کو "الاعیان الثابتہ" کہتے ہیں حکما اسے ''ماہیات'' سے تعبیر کرتے ہیں(۳۷)۔"الاعیان الثابتہ" کی اصطلاح شیخ اکبر محی الدین ابن العربی نے وضع کی ہے۔ان کے متون میں یہ لفظ تقریباً اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے جس میں صدرا ''وجودات'' یا افراد وجود کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔''ماہیت'' کو جن معنوں میں صدرا استعمال کرتے ہیں شیخ اکبرؒ نے عین ثابتہ کی ترکیب کو اس معنی میں ہرگز استعمال نہیں کیا۔غالباً صدرا نے قیصری کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے فرض کر لیا ہے کہ عارفین کے نزدیک جو عین ثابتہ ہے حکما کے ہاں وہ ''ماہیت'' ہے۔شیخ اکبرؒ نے ''اعیان ثابتہ'' کو انہی معنوں میں استعمال کیا ہے جس معنی میں معتزلہ نے ''ثبوت'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔شیخ اکبرؒ نے معتزلہ کے تصور ''ثبوت'' سے استفادہ کا جہاں اعتراف کیا ہے وہیں پر ایک حدیث کا حوالہ بھی دیا جس سے شیخ کے مدعا کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے(۳۸)۔

ہم نے صدرا کے اس موقف کو بیان کر دیا ہے جس کا تعلق مقالے کے موضوع سے مناسبت رکھتا ہے۔ہم اپنی تحقیق و تنقید کا دائرہ فقط صدرا کے تصور وجود تک محدود رکھنا چاہتے ہیں اور اس میں ''وجود'' کے مسائل کو صدرا کے فکر کا منظم مطالعہ کے لیے تین عناوین میں تقسیم کیا ہے۔مقدمہ میں ان مسائل کا اجمالی بیان مقصود تھا سو وہ کر دیا ہے۔چند مقامات پر صدرا کے موقف کی تفہیم میں حائل مشکلات بھی بیان کر دی گئی ہیں۔یہ مقدمہ مقالے کا اجمالی تعارف ہے۔صدرا

کے فکری مسائل و مشکلات اور ان بیان کے تفصیلی جائزے کے لیے مقالے کو چار ابواب میں تقسیم کیا ہے۔باب اوّل میں مفہوم وجود پر بحث و تنقید ہے، باب دوم میں وجود کی حقیقت کے تصور پر بحث و تمحیص کی گئی ہے، باب سوم میں تشکیک الوجود کے موقف کا جائزہ لیا گیا ہے، اور باب چہارم میں وجود اور ماہیت کے مسائل کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

❁❁❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ برہان احمد فاروقی، مجدد کا نظریۂ توحید، علم وعرفان پبلشرز، لاہور۱۹۹۸ء، ص۸۔

۲۔ ظفرالحسن ڈاکٹر سیّد، *Philosophy: A Critique*، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۱۹۸۸ء، ص۲۱۔

۳۔ برہان احمد فاروقی، مجدد کا نظریہ توحید، ص۵۸۔

۴۔ ملاصدرا، الاسفار، دار التراث العربی، بیروت، لبنان، ج۱، ص۴۷؛ ملاصدرا نے فلسفے کی دوطرح سے تعریف کی ہے۔ ایک: "فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی است به واسطه معرفت حقائق موجودات در حد وسع انسان و حکم به وجود موجودات از روی تحقیقی و به استناد برهان نه از اروی ظن و تقلید"؛ دوسری تعریف یہ بتائی ہے: ''فلسفہ عبارت از شناخت ترتیب ونظام عقلی جہان وجود است در حد قدرت انسان'' لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کہتے ہیں: لیحصل التشبه الباری تعالی، یعنی یہ سب اس لیے ہوتا ہے کہ انسان اپنے پروردگار سے مشابہت پیدا کرلے۔

۵۔ ایضاً، ج۱، فصل ۸، ص۹۰۔ صدرا نے وجود کے بارے میں یہی مؤقف اختیار کیا ہے کہ وہ اپنی اصلیت کے اعتبار سے انتہا درجے کے خفا میں ہے، سبزواری نے منظومہ میں کہا: مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایة الخفاء؛ یعنی وجود کا مفہوم تو تمام اشیا میں سب سے زیادہ معروف ہے، مگر وجود کی کنہ انتہائی درجے کی خفا میں مستور ہے۔

۶۔ مجدد الف ثانیؒ، مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم مکتوب ۱، نور کمپنی، لاہور، س ن، ص۴-۸۵۳۔

۷۔ ملاصدرا، الاسفار، ج۱، فصل ۲، ص۶۲۔

۸۔ ظفرالحسن، *Realism*، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۲۷ء، ص۲۔

۹۔ ملا صدرا، کتاب المشاعر، کتاب خانہ ظہوری، تہران ۱۹۶۳ء، ص۱۰؛ جہاں تک ''وجود'' کے اساس العالم ہونے کا تعلق ہے تو مسلم روایت فکر میں محی الدین ابن العربیؒ المعروف شیخ اکبر کا مکتب فکر وحدۃ الوجود کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔ شیخ اکبرؒ کے معتقدین میں داود قیصری کے ہاں وہ پیچیدگی نظر نہیں آتی جس سے صدرا کی تمام کتب بھری پڑی ہیں۔ فلسفہ جدید میں جسے Existentialism کہا جارہا ہے، صدرا کے فلسفے کی رو سے یہ بھی حقیقتِ وجود کے عناوین میں سے ایک ہوسکتا ہے۔

۱۰۔ قطب الدین شیرازی، شرح حکمت الاشراق، ص۱۲۳ بہ حوالہ ''فرہنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا'' از جعفر سجادی، وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، تہران، مادہ ''وجود''۔

۱۱۔ ملاصدرا، الاسفار، ج۱، فصل ۲، ص۶۱۔

۱۲۔ ایضاً۔ صدرا کی کتب میں حمل کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک حمل وہ ہوتا ہے جس میں محمول کا اطلاق موضوع پر یکساں ہوتا ہے، جیسے تمام انسانوں پر حیوان ناطق کا اطلاق یکساں ہے اسے حمل بالتواطو کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم میں محمول کا اطلاق افرادِ موضوع پر یکساں نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی پر کم اور کسی پر زیادہ ہوتا ہے۔ جیسے ''نور'' کا اطلاق طلوع فجر سے لے کر طلوع آفتاب تک مختلف مراحل سے گزرتا ہے۔ اسے حمل بالتشکیک کہا جاتا ہے۔

۱۳۔ ایضاً، ص۷۱۔

۱۴۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۹۔

۱۵۔ ایضاً، ص۱۱۔

۱۶۔ ملاصدرا، الاسفار، ج۱، فصل ۶، ص۷۶۔

۱۷۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۹ تا ۲۶۔

۱۸۔ جعفر سبحانی، هستی شناسی در مکتب صدر المتالهین، انتشارات توحید، قم، ص۸۴۔

۱۹۔ ملاصدرا، الاسفار، ج۱، فصل ۷، ص۸۱۔

۲۰۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۱۶۔

۲۱۔ ملاصدرا، الاسفار، ج۱، فصل ۲، ص۶۲۔

۲۲۔ ایضاً، ج۱، فصل ۷، ص۹۰۔

۲۳۔ ایضاً، ص۹۱۔

۲۴۔ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، دانش گاہ، مشہد، ص۴۵۔

۲۵۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۱۲۔

۲۶۔ ڈاکٹر جعفر سجادی، ''فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا''، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شہران، مادہ ''وجود''۔ وجود کی تمام اقسام کا ذکر ڈاکٹر سجادی نے نہیں کیا اور نہ انہوں نے ان فکری مسائل کا احصاء کیا ہے جو وجود کے مفہوم یا وجود کے لفظ سے اٹھتے ہیں۔ یوں بھی ان کے کام کا بنیادی مدعا اس کا تقاضا نہیں کرتا۔ ڈاکٹر سجادی نے بعض ایسی اقسام بیان کی ہیں جو تکرار سے زیادہ کچھ نہیں۔ مثلاً وجود انتزاعی، وجود عقلی اور وجود ذہنی ایک ہیں۔

۲۷۔ بوعلی سینا، الشفاء، الادراۃ العامہ للثقافہ، الجمہوریہ العربیہ المتحدہ، بحث نفی ماہیت از واجب۔

۲۸۔ شیخ شہاب الدین سہروردی، کتاب التلویحات، تدوین، ہنری کربین، پرورشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی، تہران، ۱۳۷۳ش ھ، العلم الثالث، ص۷۶۔

۲۹۔ ملا صدرا، کتاب المشاعر، المشعر الاول، ص۶۔ الاسفار، ص۵۳۔ الشواهد الربوبیه،

المشھد الاول، ص ٦۔

۳۰۔ ایمانیویل کانٹ، تنقید عقل محض، انگریزی ترجمہ از نارمن سمتھ، ۔۔۔۔۔۔کانٹ نے جسے thing in it self کہا ہے وہ شے کی خارجی ہستی ہے۔ کانٹ کا کہنا ہے کہ انسانی قوائے فقط شے کی صورت کا ادراک کرتے ہیں اور اس لیے اس کا کوئی امکان نہیں کہ ہم شے فی نفسہٖ کا ادراک کرلیں۔

۳۱۔ ملاصدرا، الاسفار، ج ۱، المنہج الثانی، فصل ۲۲، ص ۲۴۷۔

۳۲۔ ایضاً، ج ۱، المنہج الاول، فصل ۷، ص ۸۷۔

۳۳۔ محقق طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۵۔

۳۴۔ زیر بحث مسئلہ کی وضاحت کے لیے جعفر سبحانی کی کتاب "هستی شناسی در مکتب صدر المتالهین" کے باب چہارم کی طرف رجوع فرمائیں۔

۳۵۔ ملاصدرا، الاسفار، ج ۱، المنہج الثانی فصل ۱۳، ص ۲۱۵، المنہج الثالث، فصل ۳، ص ۳۰۴۔

۳٦۔ ایضاً، ج ۱، منہج اول، فصل ۱، ص ۵۳۔

۳۷۔ ایضاً، ج ۱، منہج اول، فصل ۷، ص ۹۱۔ کتاب المشاعر، المشعر السادس، ص ۳۵۔

۳۸۔ شیخ اکبر ابن العربیؒ، الفتوحات المکیہ، دار صادر، لبنان، ج ۲، ص ۲۳۲؛ البتہ داود قیصری نے اپنے رسالے "المقدمات" میں اعیان ثابتہ اور ماہیات کو مترادف معنی میں استعمال کیا ہے "فیتسمیٰ بالماهية والاعيان الثابتة"، "الرسائل"، استنبول، ۱۹۹۷، ص ۳۰۔ اعیانِ ثابتہ اور ماہیات کے معنی میں ترادف کا اصول شیخ اکبرؒ کے ہاں کہیں نہیں ملتا۔ داؤد قیصریؒ نے ماہیات کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ علم الٰہی میں صورِ علمیہ ہیں جن کو اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔ الرسائل، ص ۴۷۔

❁❁❁

باب اوّل

تصورِ وجود

تصورِ وجود

ملا صدرا کے فلسفۂ وجود میں ''تصورِ وجود'' کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ تصورِ وجود کی وضاحت یہ ہے کہ ''مفہومِ وجود'' اور شے ہے اور ''حقیقی وجود'' کی اپنی حقیقت ہے۔ حقیقت وجود سے مفہوم وجود کا تعلق نہیں۔ ذہن انسانی موجودات کے تعلق میں جس تصور وجود کا انتزاع کرتا ہے وہ ''حقیقی وجود'' نہیں ہے۔ جس طرح مفہومِ وجود کا حقیقتِ وجود سے تعلق نہیں بالکل اسی طرح مفہوم وجود کا حقیقتِ وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ''حقیقی وجود'' کی تفہیم میں مفہوم وجود معاونت یا رہنمائی نہیں کرتا۔ مفہوم وجود انتزاعی تصور ہے جسے حقیقت وجود یا حقیقی وجود کی جانب منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ گویا صدرا کے نزدیک لفظِ وجود کے دو اطلاق یا مصداق ہیں: ایک ''وجود فی نفسہٖ'' یا ''حقیقتِ وجود'' یا حقیقی وجود ہے اور دوسرا وجود کا ''ذہنی تصور'' یا ''مفہوم وجود'' ہے۔ وجود کے ذہنی تصور کو وہ ''مفہومِ وجود'' سے تعبیر کرتے ہیں اور حقیقی وجود کو خارجی اور عینی شے قرار دیتے ہیں۔ جدید فلسفے میں کانٹ نے جو ''شے فی نفسہٖ'' (Thing in itself) اور ''تصور شے'' (Appearance) کے مابین فرق کیا ہے۔ صدرا کی مذکورہ بالا تقسیم تقریباً وہی ہے۔ اگرچہ دونوں کے فکری محرکات اور فکری غایات میں مماثلت نہیں تاہم مذکورہ بالا تقسیم اصولاً ایک ہے۔ کانٹ 'شے فی نفسہٖ' کو تصور شے سے علمیاتی (Epistemological) حوالے سے جدا کرتا ہے، جب کہ صدرا کا مقصود کونیاتی (Cosmological) اور مابعد الطبیعی (Metaphysical) تفریق بیان کرنا ہے۔ صدرا ''تصورِ وجود'' کو ''حقیقت وجود'' سے ماخوذ نہیں سمجھتے، ان کا خیال ہے کہ ''تصورِ وجود'' ایک ایسا انتزاعی تصور ہے، جسے عقل نے موجودات سے اخذ کیا ہے۔ لہٰذا یہ عقلی تصور اس ''حقیقت وجود'' کے متوازی ہے ہی نہیں جو نفس الامر میں واقعتاً بطور ''حقیقی وجود'' موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کی واقعیت، ماہیت اور انیت جدا جدا ہے۔ چنانچہ صدرا کے فلسفۂ وجود میں ان دونوں موضوعات پر بحث بھی الگ الگ

کی گئی ہے۔ سب سے پہلے ہم صدرا کے ''تصور وجود'' کے مباحث کا جائزہ لیتے ہیں اور ؟ سے سمجھنے اور بیان کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

وجود کے تصور ذہنی پر بحث کرتے ہوئے صدرا نے تین باتیں بیان کی ہیں:

۱۔ مفہومِ وجود مشترک معنوی ہے۔

۲۔ مفہومِ وجود حمل بالتشکیک ہے۔

۳۔ مفہومِ وجود افرادِ وجود کا مقوم نہیں ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ صدرا نے ان تینوں باتوں کی کیا وضاحت بیان کی ہے پھر صدرا کی بیان کردہ وضاحت کا جائزہ لیں گے تا کہ یہ امر واضح کیا جا سکے کہ صدرا کی بیان کردہ وضاحت کس حد تک فکر انسانی، منطقی فکر کے بنیادی مطالبات پورا کرتی ہے اور ''وجود'' کے متعلق خود ان کے دیگر موقف کی تائید کرتی ہے۔

۱۔ مفہومِ وجود مشترک معنوی ہونا

وجود کے مشترک معنوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں ''وجود'' کا ایک ہی مفہوم ہے، چاہے خارج میں وجود کی ماہیت کچھ بھی ہو۔ عقلِ انسانی وجود کا جب بھی تصور کرے گی ایک ہی مفہوم سمجھے گی۔ وجود کا لفظ جب بھی بولا جائے گا، ایک ہی معنی ہوں گے، چاہے ایک چیز پر بولا جائے یا ایک سے زیادہ ایسی چیزوں پر بولا جائے جن کی ماہیت ایک دوسرے سے جدا ہو، وجود کا معنی ایک ہی رہے گا۔ مثلاً جب ہم عقلی موجودات کو حسی موجودات سے ممتاز کرتے ہیں تو دونوں تصورات میں لفظ وجود کے ایک ہی معنی ہیں۔ تاہم ''مفہوم وجود'' کو ''نفس وجود'' سے ممتاز کیا جاتا ہے تو صدرا کہتے ہیں کہ اس کی وجہ کچھ اور ہے۔

فالتقدم و التاخر و الکمال و النقص و القوّة و الضعف فی الوجودات بنفس هوّیاتها لا بامر آخر و فی الاشیاء و الماهیات بنفس وجوداتها لا بانفسها(۱)۔

وجودات میں تقدم، تاخر، کمال، نقص، قوت اور ضعف تو ان کی اپنی ہویات کی وجہ سے ہوتا ہے، جب کہ ماہیات اور اشیا میں ان کے اپنے نفوس کے باعث نہیں بلکہ ان کے وجودات کی وجہ سے ہوتا ہے۔

عقلی اور حسی وجودات میں ''مفہوم وجود'' کے واحد المعنی ہونے پر انہیں بہت اصرار ہے۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ ممکن الوجود، واجب الوجود اور ممتنع الوجود میں ''وجود'' کا معنی اور مفہوم ایک ہی ہے اور ان سب میں ''وجود'' لفظاً نہیں بلکہ معناً مشترک ہے۔ گویا صدرا کے نزدیک وجوب، امکان اور امتناع کو جب ''وجود'' کی طرف منسوب کیا جاتا تو اس اضافت یا نسبت سے لفظ ''وجود'' معنی کے اعتبار سے علیٰ حالہٖ رہتا ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ واجب الوجود میں ''وجود'' کا معنی وہی ہے جو ممکن الوجود میں ہے۔ اگر صورت حال یہی ہے تو کیا صدرا امکان و امتناع اور وجوب کو احوال و شیون اور کیفیات و اعتبارات سمجھتے ہیں؟

صدرا کے نزدیک ''وجود'' اور ''تحقق و تحصل'' ہم معنی الفاظ ہیں (۲)۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ کوئی چیز موجود ہے تو اس سے مراد ایک ہی ہوتی ہے کہ وہ چیز خارج میں یا ذہن میں متحقق اور متحصل ہے۔ ''وجود'' ایک مفہومِ عام ہے جو ہر موجود کو شامل ہے (۳)۔ ''وجود'' کا مفہوم موجود کی حالت موجودیت و واقعیت سے وابستہ نہیں ہے۔ ایک موجود کو دوسرے موجود سے جو نسبت اور تعلق یا مناسبت ہے وہ ''وجود'' کے مفہوم کے مشترک ہونے سے ہے اور ان کے مابین جو فرق ہے وہ خود ''نفسِ وجود'' کے باعث ہے (۴)۔ گویا صدار کے نزدیک اشیا میں مابہ الامتیاز ''درجات وجود'' ہیں اور مابہ الاشتراک ''نفسِ وجود'' ہے۔

صدرا ''مفہوم وجود'' کے مشترک ہونے پر دلیل قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عقل ایک موجود اور دوسرے موجود میں ایسی مناسبت اور مشابہت کا ادراک کرتی ہے جسے موجود اور معدوم کے مابین نہیں کر سکتی۔

فان العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم، فاذا لم یکن الموجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متباینة من کل الوجوه کان حال بعضها مع البعض کحال الوجود مع العدم فی عدم المناسبة، ولیست هذه لاجل کونها متحده فی الاسم، حتی لو قدّرنا انه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد ولم یوضع للموجودات اسم واحد اصلاً، لم تکن المناسبة بین الموجودات و المعدومات المتحده فی الاسم اکثر من التی بین الموجودات الغیر المتحدة فی الاسم، بل ولا مثلها کما حکم به صریح العقل، وهذه الحجة راجحة فی حق المنصف علی کثیر من الحجج

والبراهين المذكورة فى هذا الباب، وان لم يكن مقنعة للمجادل(۵)۔

یقیناً عقل ایک موجود اور دوسرے موجود میں جو مناسبت اور مشابہت پاتی ہے، اس قسم کی مناسبت موجود اور معدوم میں نہیں پاتی۔ پھر اگر تمام موجودات مفہوم میں (کسی خاص قسم کا) اشتراک نہیں رکھتے بلکہ باہم ایک دوسرے سے من کل الوجوہ ہوتے تو بعض موجود کو دوسرے موجود سے وہی نسبت ہوتی جو وجود اور عدم میں ہے۔ یہ خیال کرنا درست نہیں ہے کہ یہ مناسبت لفظی اشتراک کا نتیجہ ہے۔ اگر ہم چند قسم کے موجودات اور معدومات کے مجموعے کا ایک ہی نام رکھ دیں اور تمام موجودات کے لیے کوئی خاص مشترک لفظ نہ بھی رکھیں، تو اس وقت بھی ان میں ایک اسمی موجودات اور معدومات میں اس سے زیادہ مناسبت پیدا نہیں ہوگی جتنی ان موجوداث میں جن کو نام اور اسم کے لحاظ سے جدا کر دیا گیا ہے۔ بلکہ (ان موجودات اور معدومات میں) اس کے برابر بھی مناسبت نہیں پیدا ہو سکتی جتنی کہ ان مختلف الاسماء موجودات میں فطری طور پر ہے۔ یہ عقل کا بالکل واضح اور صریح فیصلہ ہے اور ان تمام دلائل کے مقابلے میں جن کا ذکر اس سلسلے میں کیا جاتا ہے۔ مصنف کے حق میں ایسی دلیل ہے جو انصاف پسند قلوب کے سامنے سب سے زیادہ وزنی ہے۔ اگرچہ جھگڑالو لوگوں کو خاموش نہیں کیا جا سکتا (۶)۔

مذکورہ بالا حوالے میں صدرا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ''وجود کا مفہوم'' مشترک معنوی ہے اور مشترک لفظی نہیں ہے۔ جب ہم ایک موجود ذہنی اور دوسرے موجود خارجی میں ''وجود'' کا اعتبار کرتے ہیں تو وجود کا مفہوم ایک ہوتا ہے۔ ذہنی اور خارجی کی صفات وجود کے مفہوم کو متاثر نہیں کرتی دونوں وجود سے جو مفہوم و معنی مراد لیے جاتے ہیں وہ ایک ہے۔ صدرا نے موجودات اور معدومات کے مابین عدم مناسبت کو دلیل کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ موجودات کے مابین مناسبت و مشابہت پائی جاتی ہے اور معدومات و موجودات میں مناسبت نہیں پائی جاتی۔ موجودات کی موجودات سے مناسبت ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ لفظ وجود مشترک معنوی ہے۔ صدرا نے نزدیک یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ''وجود'' مشترکِ معنوی ہے۔ حالانکہ صدرا ''وجود'' کے جس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے اسے اپنے فلسفے کا بنیادی مقولہ بناتے ہیں، اس کے لحاظ سے تو معدوم کو بھی اسی طرح کا ''وجود'' حاصل ہے جس طرح ''موجود'' کو حاصل ہے۔ ''وجود'' چاہے ذہنی ہو، چاہے خارجی بہرصورت موجود ہے اور صدرا کے نزدیک یہی اصل الاصول ہے۔

اس سلسلے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات ''وجود'' کے مفہوم کی خاصیت نہیں ہے بلکہ ہر ''کلّی مفہوم'' اسی طرح کی عمومیت کا حامل ہے اور اپنے اطلاق میں ذہنی ملاحظے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ جہاں اس ملاحظے کو روکنا مطلوب ہو وہاں روکا جا سکتا ہے۔ صدرا نے ''مفہومِ وجود'' کی جو خاصیت بیان کی ہے کہ وہ مشترک معنوی ہے تو یہ خاصیت ہر اس مفہوم کی ہے جو اپنے مبداء اور مضمرات کے اعتبار سے ''عقلی'' ہو اور حسی نہ ہو۔ مثلاً ''کلّی'' بطور مفہوم تمام انواع کی کلیات کو محیط و مشترک ہے اور یہ اشتراک لفظی نہیں ہے بلکہ معنوی ہے۔ اسی طرح ''علم'' کا مفہوم ہے جو اپنے موضوعات کی چگونگی کے باوصف ایک ہی معنی اور مفہوم رکھتا ہے یعنی مشترک معنوی ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ وجود کا تصور یا مفہوم وجود مشترک معنوی ہے یا کہ نہیں ہے؟ تو اس مسئلے سے ہم ذرا دیر بعد تعرض کرتے ہیں۔ پہلے ہم صدرا کی مذکورہ بالا دلیل کا عقل کے مسلمہ قواعد کے تحت جائزہ لیتے ہیں۔

صدرا کہتے ہیں:

عقل ایک موجود اور دوسرے موجود میں جو مناسبت اور مشابہت پاتی ہے وہ مناسبت معدوم اور موجود میں نہیں پاتی۔ اگر تمام موجودات مفہوم میں کسی خاص قسم کا اشتراک نہ رکھتے اور باہم ایک دوسرے سے من کل الوجوہ جدا اور متبائن ہوتے تو بعض موجود کو دوسرے موجود سے وہی عدم نسبت ہوتی جو وجود اور عدم میں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ موجود عقلی یا ذہنی اور موجود خارجی میں عقل کسی قسم کی کوئی مناسبت و مشابہت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ حتیٰ کہ موجودات ذہنیہ میں سے ایک موجود دوسرے موجود سے من کل الوجوہ جدا ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے کے نقیض ہوتے ہیں۔ موجود ذہنی جو کچھ ہے وہ بس ذہن میں ہی ہے اور اس سے ماوراء کچھ نہیں ہے۔ اسے جب دوسرے موجود ذہنی سے متمیز کیا جاتا ہے تو محض اس کے تصورِ ہستی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ اس کا ملاکِ وجود وہی کچھ ہے جو وہ اپنی ذہنی صورت رکھتا ہے۔ اب اگر اس میں وجود مشترک ہو تو اس میں تشخص اور تمیز کی کوئی دوسری وجہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا وجود ذہنی ہے جو اسے دوسرے موجود ذہنی سے متمیز اور ممتاز بناتا ہے تو ''مفہومِ وجود'' مشترک معنوی کیسے ہو جائے گا؟ جب کہ وجود ذہنی اپنی ہستی میں فقط معنی ہی معنی ہے۔ علاوہ ازیں سب جانتے ہیں کہ اضداد کی یہی کیفیت ہے کہ وہ ایک دوسرے سے من کل الوجوہ جدا اور متبائن ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر موجودات میں

تباین اور عدم مناسبت کا اصول سرے سے موجود ہی نہ ہوتا تو یہ مفاہیم اپنا کوئی اطلاق ہی نہ رکھتے۔ موجودات میں تباین اور تضاد من وجہ بھی ہوتا ہے اور من کل الوجوہ بھی ہوتا ہے۔ موجودات ذہنیہ میں واجب الوجوداور ممکن الوجود میں فرق وامتیاز کی ماہیت من وجہ نہیں ہے، من کل الوجوہ ہے۔ صدرا نے خود بھی یہی مؤقف اختیار کیا ہے۔ **مبداء معاد** میں لکھتے ہیں:

واجب الوجود شریکی در مفہوم وجوب وجود نمی باشد(۷)

واجب الوجود کے وجوب وجود میں کوئی شریک نہیں ہے۔

بہ الفاظ دیگرواجب الوجود کے مفہوم میں کوئی اور ''وجود'' شامل یا شریک نہیں ہے۔ یہی حال بسیط الوجوداور مرکب الوجود کا ہے اور اعراض اور جواہر کا ہے۔ صدرا کے شارحین نے ''وجود'' کے مشترک معنوی ہونے کی ایک دلیل یہ دی ہے کہ **''یعطی اشتراکه صلوح المقسم''**(۸) یعنی وجود کا مفہوم مختلف اقسام میں تقسیم ہوسکتا ہے، وجود کا اس لیے مفہوم مشترک معنوی ہے اور مشترک لفظی نہیں ہے۔ مگر یہ حضرات اس بات پر توجہ نہیں دیتے کہ موجودات ذہنیہ میں ملاکِ وجود ''نفسِ تقسیم'' ہے اوراس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ موجود خارجی میں ملاکِ وجود ماہیت ہے اور کچھ نہیں ہے(۹)۔ اگر ایک موجوددوسرے موجود سے اپنی ماہیت میں ممتاز ومنفرد نہ ہوتو دوسرا موجود موجود ہی نہیں ہوگا۔ عقل انسانی کے لیے ''وجود بلا ماہیت'' کا تصور محال ہے۔ وجودِ محض کا تصوراس کی محضیت کی صفت کے ساتھ انسانی عقل کے لیے قابل فہم ہے۔ محضیت کی صفت کوختم کردینے سے ''وجود'' ایک ایسا لفظ ہے جس کی ہستی کی واقعیت کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا یعنی اسے محکوم بنایا جاسکتا ہے اور نہ محکوم بہ بنانا ممکن ہے۔ اگرچہ بالکل یہی صورت حال ''وجودِ محض'' کی بھی ہے تاہم عقلیت کے ایک تصور کے طور پر وجود بلا صفت اور بلا اضافت قابل فہم تصور ہوسکتا ہے اس سے زیادہ ہے نہ کم ہے۔

اب اگر موجودات میں عدم مناسبت کی کوئی جہت ہی نہ ہوتی تو یہ قابل تقسیم ہی نہ ہوتے اوراگر موجودات میں عدم مناسبت کی جہات موجود ہیں تو صدرا کی سب سے بڑی دلیل اپنے بیانِ مدعا میں ناقص رہتی ہے نہیں بلکہ مکمل طور پر ناکام ہوجاتی ہے۔ عدم مناسبت کے لیے وجود کو عدم سے ٹکرانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خود موجودات ہی میں عدم مناسبت کے ثبوت سے یہ دلیل اپنے مدلول پر دلالت میں ناکام ہوجاتی ہے۔

صدرا نے ''نسبت'' کی وضاحت کرتے ہوئے جو موقف اختیار کیا ہے، اس کو پیش نظر

کہا جائے تو بھی ان کی مذکورہ دلیل بالکل بے معنی ہو جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں: **''ان وجود النسب انما هو فی العقل دون العین فذلک التسلسل ینقطع بانقطاعِ الملاحظات العقلیه''**(۱۰) یعنی نسبت کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ صرف عقل اور ذہن میں رہتا ہے۔ پس یہ تسلسل عقلی ملاحظات کے روک دینے سے بآسانی رک جاتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ صدرا کے نزدیک ''نسبت'' کا وجود فقط ذہنی ہے اور حقیقی نہیں ہے۔ ایک غیر حقیقی امر سے واقعی حقائق کے بارے میں کیسے کچھ ثابت کیا جاسکتا ہے؟ علاوہ ازیں کیا تمام موجودات ذہنیہ میں اشتراک معنوی کی جہت ''مفہوم وجود'' بن سکتا ہے؟ اگر اس کا جواب ہاں میں ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن موجودات میں ''وجود'' کی نفی مقصود ہوتی ہے ان کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟ نیز موجودات میں اگر اشتراک معنوی ''مفہوم وجود'' ہے تو پھر ان میں واحد اور جمع کے تصور کا ملاک کیا ہے؟

لفظِ ''وجود'' کے مشترک معنوی ہونے کی ایک اور دلیل یہ دی گئی ہے کہ وجود کا نقیض عدم ہے، عدم کی اقسام نہیں ہوتیں اس لیے وجود کی بھی اقسام نہیں ہوسکتیں(۱۱) لیکن اگر موجودات میں ایک سے دوسرے میں فرق اور امتیاز موجود ہے تو یہ نفی کے کسی نہ کسی درجے کو لازماً محیط ہوگا۔ نفی کا جو بھی درجہ ہو، اس کا انحصار بالآخر وجود یا عدم کی اقسام کا حامل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ کیونکہ ''عدم'' کی اقسام نہیں اس لیے وجود بھی اقسام سے خالی ہوگا، یہ فقط ایک ذہنی تصور ہے مگر حقائق کی کونیات سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

۲: مفہومِ وجود کا حمل بالتشکیک ہوتا ہے

''مفہوم وجود'' کی یہ دوسری صفت ہے جسے صدرا نے ذکر کیا ہے۔ ان کے فلسفے کی رو سے یہ صفت ایسی ہے جس کا تعلق ''مفہوم وجود'' کی بجائے حقیقت وجود یا افرادِ وجود سے ہونا چاہیے۔ ''مفہوم وجود'' کی طرف تشکیک کو منسوب کرنا درست نہیں اس لیے کہ ''مفہوم'' میں کمی اور بیشی ناممکن ہے، یہ موقف مدرکات عقل کی ماہیت سے بے خبری ظاہر کرتا ہے۔ بالفرض اسے قبول کرلیا جائے تو محمول کی صفت موضوع کو منتقل ہوجاتی ہیں اور یہ ایک معنی میں قلب ماہیت ہے جو محال ہے۔ علاوہ ازیں مفہوم بہ حیثیت مفہوم نہ حمل کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تشکیک کا کیونکہ عقلی تصور اپنی ماہیت میں ''کلی'' ہے اور جب خارجی وجود پر اطلاق پذیر ہوتا ہے یا اس کو کسی خارجی

موجود پر محمول کیا جاتا ہے تو وہ موضوع کی ''کُلّی صورت گری'' کرتے ہوئے، موضوع کے بہت اہم اور جزوی امتیازات کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ کبھی وہ جنس ہوتا ہے اور کبھی فصل وغیرہ۔ عقلی مفہوم کی خوبی یہ ہے کہ وہ خارج میں موجود اشیاء کی کُلّی صورت گری کرنے کے بعد موضوع کے دیگر جزوی امتیازات کی طرف متوجہ ہو کر ذیلی گروہ بندی کرتا ہے۔ ذیلی گروہ بندی کا یہ عمل جاری رکھا جا سکتا ہے حتیٰ کہ موضوع کا آخری ''فردِ واحد'' متعین کر لیا جائے۔ ذیلی گروہی تقسیم موضوع کے نئے خصائص کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ذہنی مفہوم کا تشکیکی طور پر محمول ہونا ممکن نہیں ہوتا۔ ذہنی مفہوم کا حمل بالتواطو ہوتا ہے۔ لیکن اگر ایک ہی چیز مختلف درجات رکھتی ہو اور ہر درجہ پر قابلِ تقسیم ثنویت کا حامل ہو وہ نظری ہو چاہے حقیقی نہ ہو، تو اس امر کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ خارجی افراد پر اس کا حمل بالتشکیک ہو۔ حمل بالتشکیک کی صورت میں موضوع کے افراد میں حقیقی اور نظری ثنویت دونوں ایک نہیں ہو سکتیں یعنی افراد کی تقسیم کی بنیاد نظری ہوگی یا حقیقی ہوگی۔ وحدت نظری ہوگی تو ثنویت یا کثرت حقیقی ہوگی یا ثنویت و کثرت نظری ہوگی تو وحدت حقیقی ہوگی۔ بہ الفاظ دیگر حمل بالتشکیک یا نظری ہوتا ہے یا حقیقی ہوتا ہے۔ صدرا پہلے کہہ چکے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' مشترک ہے، اس کا مطلب ہے کہ وجہِ اشتراک عقلی اور معنوی ہے۔ لہٰذا مابہ الامتیاز غیر عقلی ہوگا، اشتراک اور امتیاز کی وجہ ایک نہیں ہوتی۔ اگر وجہِ امتیاز غیر عقلی ہے تو پھر فصل یا خاصہ وغیرہ ہوگی۔ اس طرح ''مفہوم وجود'' کے حمل بالتشکیک کا مبدا وجود کے واقعی خارجی افراد ہوں گے۔ اب اگر صورت حال یہی ہے کہ حمل بالتشکیک کا مبداء افرادِ وجود ہیں اور مفہوم وجود نہیں ہے تو یہ بات خود ''حمل'' کی حقیقت کے منافی ہے کیونکہ موجود محکوم ہے اور معقول محکوم بہ ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا صورت میں موجود سے معقول کو محکوم کیا جا رہا ہے نہ کہ معقول سے موجود کو محکوم بنایا جا رہا ہے۔ گویا خارجی حقائق اپنے مفاہیم کو محکوم بنا رہے ہیں، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ موضوع نے محمول اور محمول نے موضوع کی جگہ لے لی ہے اس سے حمل کا پورا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔

صدرا نے غالباً اس مقام پر پوری توجہ نہیں کی ورنہ حمل بالتشکیک کو ''مفہوم وجود'' کی طرف منسوب نہ کرتے۔ مفہومات میں امتیاز کی بنیاد پر درجات کا تفاوت حسی امور میں ہوتا ہے، مفارقی امور میں اس کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اگر مفارقی امور میں بھی صدرا کے حمل بالتشکیک کے مفروضے کو قبول کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''واجب الوجود'' شبہ امکان سے پاک

ہے اور نہ ممکن الوجود وجوب کے امکان سے عاری ہے۔ امکان نچلے درجے کا وجوب اور وجوب اعلیٰ درجے کا امکان بن جاتا ہے۔ صدرا نے اس امکان کی خود نفی کی ہے (۱۲)۔

صدرا کے ہاں یہ مشکل اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ انہوں نے ''مفہوم وجود'' کو مشترک معنوی بتایا ہے اور انہیں یہ خیال نہیں آیا کہ ''واجب الوجود'' میں معنوی جہت ''وجود'' نہیں بلکہ وجوب ہے۔ اور ممکن الوجود میں معنوی اعتبار ''وجود'' کا نہیں ہے بلکہ امکان کا ہے۔ لہٰذا ''وجود'' بغیر کسی معنوی جہت کے محض ایک لفظ ہے، جیسے وجوب یا امکان محض الفاظ ہیں۔ وجوب اور امکان کی کوئی معنوی جہت نہیں ہے جس کے ذریعے سے انسانی ذہن ان کی گرفت کر سکے۔ جب وہ واجب الوجود یا ممکن الوجود کی ترکیب میں آتے ہیں تو ان کی ایک معنوی صورت متعین ہو جاتی ہے اور انسانی ذہن میں ان کے مفہوم کی گرفت ممکن ہو جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ''وجود'' بھی وجوب اور امکان کی ترکیب میں آ کر معنوی جہت اختیار کرتا ہے یا قابلِ فہم بنتا ہے (۱۳)۔ لیکن صدرا کے نزدیک ''وجود'' واقعیت کا حامل ہے اور امکان اور وجوب اس کے احوال و شیون ہیں۔

الوجودات ذوات الماهيات شؤونه و اعتباراته و وجوهه و حيثياته (١٤)

ماہیات رکھنے والے وجودات اس کے شیون ہیں، اعتبارات و وجوہات ہیں اور حیثیات ہیں۔

صدرا نے معلوم نہیں کس بنیاد پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''مفہوم وجود'' کا حمل ''افرادِ وجود'' پر بالتشکیک ہوتا ہے حالانکہ وہ بسیط اور مرکب کلی اور جزوی، مطلق اور مقید کو عقلی مفہوم کے مختلف افراد سمجھنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ جزوی کی واقعیت اور کلی کا تحقق ایک طرح سے ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ بسیط کی صفت سے موصوف ہو کر کوئی چیز مرکب کے افراد سے تقوم حاصل کر سکتی ہے اور نہ ان کا ملاکِ تقوم بن سکتی ہے۔ مطلق کے تحصل کے لیے مقید سے کوئی معاونت لی جا سکتی اور نہ مقید ایسا کچھ ہے جو مطلق کا مفہوم سہار سکے۔

شیخ اشراق نے ''نور'' کی نسبت یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اس کے افراد میں تشکیک پائی جاتی ہے یعنی نور کی کمی اور زیادتی خود اس کے افراد سے واضح ہوتی ہے (۱۵)۔ نور کی شدت اور ضعف کا انحصار مبداء نور سے مکانی بعد ہے۔ صدرا نے شدت اور ضعف کے اس مفہوم کی اصل ماہیت پر توجہ مرتکز کیے بغیر حمل بالتشکیک کی اصطلاح کو ''وجود'' پر نافذ کر دیا۔ ''نور'' کی کمی یا زیادتی حسی امر ہے اور عقلی مفہوم نہیں ہے۔ لہٰذا ''نور'' عقلی مفہوم نہیں ہے بلکہ حسی واقعہ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نور کی کمی یا زیادتی کے لیے کسی عقلی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دن اور رات میں نور کا ضعف اور شدت میں کمی وبیشی امر واقعہ ہے۔ نور کی شدت ضعف میں تبدیل ہوتی ہے اور اسی طرح بتدریج ضعف کی شدت کم سے کم تر ہوتی ہے۔ انسان کا یہ نا قابل انکار مشاہدہ اور روز مرہ کا حسی تجربہ ہے۔ اس کے برعکس صدرا نے ''مفہوم وجود'' کے حمل بالتشکیک کو بیان کرنے کی کوشش کی تو کہا:

اما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعنى بالاولوية والاوّ لية والا قدمية والاشدية، فلان الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجىء، دون بعض و فى بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض، وفى بعضها اتمّ واقوى، فالوجود الذى لا سبب له اولى بالموجودية من غيره، و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تالية وو جود الجوهر متقدم على وجود العرض۔(١٦)

جہاں تک وجود کے مفہوم کا ماتحت افراد پر حمل بالتشکیک یا تشکیکی طور پر محمول ہونے کا تعلق ہے یعنی الوویت، اوّلیت، اقدمیت، اشدیت کے لحاظ سے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود بعض موجودات کے نفسِ ذات کا تقاضا ہوتا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ بعض میں ایسا نہیں ہوتا اور موجودات کے بعض افراد کے وجود کو طبعاً دوسروں پر تقدم حاصل ہوتا ہے یا بعضوں میں وجود کا ظہور بدرجہ اتم ہوتا ہے اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا مثلاً وہ وجود جس کے لیے کوئی سبب نہیں ہے وہ موجود ہونے میں دوسروں سے زیادہ حق دار اور اولیٰ ہے اور اُسے تمام موجودات پر طبعاً تقدم حاصل ہے اور اسی طرح سے عقول فعالہ کا وجود ان کے بعد آنے والے وجود پر ہے اور جوہر کا وجود عرض کے وجود پر متقدم ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا بیان میں صدرا نے اپنے دعوے کی وضاحت کی ہے، ''مفہوم وجود'' ماتحت افراد پر بالتشکیک یا بتدریج محمول ہوتا ہے اور بالتواطو یا یکساں نہیں ہوتا۔ حمل بالتشکیک کی دلیل دیتے ہوئے صدرا کو یہ خیال ہی نہیں رہا کہ مزعومہ ''افرادِ وجود'' سے وہ استشہاد کر رہے ہیں۔ ''مفہوم وجود'' سے ''افرادِ وجود'' کی طرف انتقال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صدرا کے تحت الشعور میں ''افرادِ وجود'' اور ''مفہومِ وجود'' ایک ہی شے ہیں۔ ورنہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ ''مفہوم وجود'' کے حمل کی صحت کو ظاہر کرتے ہوئے ''افرادِ وجود'' کو بطور سند پیش کرتے؟ دلچسپ بات یہ ہے

کہ اب بھی صدرا کو اصرار ہے کہ ''مفہوم وجود'' اور شے ہے اور ''افرادِ وجود'' اور شے ہیں۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ صدرا نے کہا ہے کہ ''الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته'' یعنی: کچھ موجودات ایسے ہیں جن میں ''وجود'' ان کی اپنی ذات کا تقاضا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ موجود کی ذات محض ''وجود'' نہیں ہے بلکہ ''وجود'' اس ذات کی صفات میں سے ایک صفت ہے، جو اس لیے پائی جاتی ہے کہ اس ذات کا تقاضا ہے کہ وہ ہو۔ صدرا اسی ذات کو واجب الوجود بالذات کہتے ہیں۔

"فالوجود الذى لا سبب له، اولى بالموجودية من غيره، و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع"

وہ وجود جس کے ہونے کا کوئی سبب نہ ہو، وہ موجودیت میں اپنے غیر سے زیادہ اولیٰ ہے بلکہ تمام موجودات پر طبعاً مقدم ہے۔

مگر اس طرح منفرد اور ممتاز ہونا تو ''وجود'' کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ اس منفرد تقاضے کی وجہ سے ہوگا جس کے باعث وہ موجودیت میں منفرد ہے۔ صدرا کے موقف کو قبول کرلیا جائے تو ''واجب الوجود'' کا تمیز وجوب کی وجہ سے ہوگا اور وجود کے باعث نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس صورت میں واجب الوجود ایک ایسے مفہوم کا محمول کیونکر بن سکتی ہے، جس کی اصل ''اشتراک معنوی'' ہو؟

''حمل بالتشکیک'' کے باب میں ہمیں یہ چیز ہمیشہ پیش نظر رکھنی ہے کہ یہ امر محمول بہر صورت ایک عقلی مفہوم یا ذہنی تصور ہوتا ہے۔ نیز کسی امر کا واقعہ میں بتدریج کم و بیش ہونا، ایسا مظہر ہے جو اسے ذہنی ہستی کا مصداق بننے میں مانع ہے۔ صدرا کے فکر و فلسفے میں تشکیک ''مفہوم وجود'' کی صفت ہے اور ''حقیقت وجود'' سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ ''حقیقت وجود'' اگر تشکیکی مدارج کی حامل ہے تو وہ ذہنی ادراک کا ایسا موضوع نہیں بن سکتی جس سے کلی مفہوم اخذ کیا جائے اور پھر اسے محمول بنایا جا سکے۔ مگر یہاں پر صدرا کی بحث کا موضوع یہ ظاہر کرنا ہے کہ ''مفہوم وجود'' کا محمول بالتشکیک ہے۔

صدرا کہتے ہیں:

فان الوجود المفارقى اقوى من الوجود المادّى و خصوصاً وجود نفس المادة القابلة، فانها فى غايه الضعف، حتى كانها تشبه العدم(١٧)۔

وجودِ مادی کی نسبت وجودِ مفارقی زیادہ وجود کے اعتبار سے قوی ہوتا ہے، خصوصاً اس مادے کے وجود سے جس کا کام صرف انفعال قبولیت ہے، کیونکہ اس کے وجود میں نور وجود انتہائی ضعیف ہے، گویا کہ یہ عدم سے مشابہ ہے۔

مذکورہ بالا عبارت میں ملا صدرا تشکیک کو بیان کر رہے ہیں، یہ تمام مدارج جن کا اوپر ذکر کیا جا رہا ہے ''نفس وجود'' کے متعلق ہیں۔ صدرا ''مفہوم وجود'' کے متعلقات کو نفس وجود سے متعلق کرتے ہوئے کوئی تردد محسوس نہیں کرتے۔ یہی وجہ کہ مذکورہ بالا عبارت سے کوئی یہ نہیں سمجھ سکتا کہ صدرا ''مفہوم وجود'' کے متعلق کچھ بتا رہے ہیں یا نفس وجود پر بات کر رہے ہیں۔ حالانکہ یہ ساری بحث ''مفہوم وجود'' کے حمل بالتشکیک سے متعلق ہے۔ لیکن اگر اس سے ''حقیقتِ وجود'' مراد ہے تو محمول کا مفاد موضوع کو منتقل ہو گیا ہے اور یہ بات خود ''حمل'' کے نظام کو بگاڑ دیتی ہے کیونکہ صدرا کہتے ہیں:

ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج والمغائرة فى الذهن(۱۸)۔

حمل خارج میں اتحاد اور ذہن میں مغائرت کا تقاضا کرتا ہے۔

اگر ''حمل'' خارج اور ذہن میں اس قدر متبائن ہے تو انسانی شعور کے لیے کیسے قابل فہم ہو سکتا ہے؟ شعور ایسی دو اشیاء کے مابین مغائرت کا ادراک کر رہا ہو، جو نفس الامر میں مغائرت کی حامل ہی نہیں ہیں؟ علاوہ ازیں جب صدرا یہ کہتے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' کا حمل خارج میں موجود ''حقیقی وجودات'' یا ''افراد وجود'' پر تشکیکی طور پر ہوتا ہے، تو کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ اس حمل کی صورت میں بھی ان ''افراد وجود'' میں خارجی اعتبار سے وحدت پائی جاتی ہے اور مغائرت کا مبدا ذہن ہے؟ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ ''وجود'' کے درجات بھی ذہنی ہیں، کیونکہ درجات کا تصور بہر حال مغائرت کا متقاضی ہے۔ اس سے تو صدرا کا بنیادی مقدمہ ہی غلط ہو جاتا ہے۔

پھر انہوں نے کہا:

لان مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين المفهومين متغايرين فى الوجود و كذا الحكم بشئى على شىء عبارة عن اتحاد هما وجوداً و تغاير هما مفهوماً وماهيةً(۱۹)۔

اس لیے کہ حمل کا مفاد اور اس کا مصداق ایسے دو مفاہیم میں اتحاد ہوتا ہے جو وجود میں ایک دوسرے کے غیر ہوں اور اسی طرح ایک شے کے ذریعے دوسری شے پر حکم لگاتا ہے، جو ان

دونوں کے وجودی اتحاد اور مفہومی اور ماہیتی تغایر سے عبارت ہے

اسی حمل کے باب میں انہوں نے ایک اور بات ایسی کہی ہے جو گویا اس ساری مشکل کو حل کر دیتی ہے وہ کہتے ہیں:

لان مفهوم المحمول اذا لم يكن عين مفهوم الموضوع لم يصدق الحمل(۲۰)۔

اس لیے کہ جب تک محمول کا مفہوم موضوع کے مفہوم کا عین نہ ہو حمل صادق نہیں ہوتا۔

حمل کے نظام کی مذکورہ بالا وضاحت سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ محمول اور موضوع میں عینیت پائی جاتی ہے۔ اگر چہ یہ دعویٰ ہی محل نظر ہے تاہم صدرا کے موقف کا تضاد ملاحظہ فرمائیے۔ ''مفہوم وجود'' کو ''حقیقتِ وجود'' کا عین قرار نہیں دیتے بایں ہمہ اس کے محمول بالتشکیک ہونے کا دعویٰ بھی کرتے ہیں۔

پھر حیران کن بات یہ ہے کہ صدرا نے تشکیک میں تاکید پیدا کرنے لیے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ

فالوجود الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه فى مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر فى مرتبته لا سابق ولا لاحق(۲۱)۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جس مرتبے میں جو وجود واقع ہوا ہے اس مرتبے کے سوا اور مرتبے میں خواہ وہ اس سے پہلے والا ہو یا پیچھے والا درجہ وجود ہو، یہ واقع نہیں ہو سکتا اور نہ اس مرتبے میں کوئی سابق یا لاحق اپنی جگہ بنا سکتا ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے تو یہ واضح ہوتا ہے کہ ''وجود'' کا ایک مرتبہ دوسرے مرتبے سے کلی طور پر جدا ہے حتیٰ کہ ایک مرتبہ وجود جس درجے پر واقع ہوتا ہے وہ دوسرے مرتبے کے درجے میں متصور نہیں ہو سکتا۔ اگر صورت حال واقعتاً ایسی ہی ہے تو سب سے پہلے یہ خیال باطل ہو جاتا ہے کہ وجود کا مفہوم مشترک معنوی ہے۔ صدرا کہہ چکے ہیں کہ موجودات میں تباین کلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود اور عدم کے مابین جو نسبت ہے وہی نسبت موجودات کے مابین ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ مراتب وجود میں ایسا فرق و امتیاز کہ ایک درجہ وجود اپنے لاحق اور سابق درجہ وجود میں متصور ہی نہ ہو سکے تو فرق و امتیاز کی اس صورت کو کلی تباین کے سوا اور کیا نام دیا جا سکتا ہے؟ اگر ہم ایک درجہ وجود کا تصور کرتے وقت دوسرے درجہ وجود کا تصور نہیں کر سکتے تو ان کے موجود ہونے میں مناسبت کا دعویٰ کس بنیاد پر کیا جا سکتا ہے۔

''تشکیک الوجود'' کو مؤکد بناتے بناتے صدرا نے تشکیک کے اصول کی اساس بھی ختم کر دی ہے۔ایسی درجہ بندی جس میں ایک نوع دوسری نوع میں متصور ہی نہ ہو سکے، نہیں بلکہ متصور ہونے میں حائل اور مانع ہو تو اس نوع کا ہر فرد ''نوع مستقل منحصر فی فردہ'' ہوگا۔تشکیک کا اصول قائم ہونے کی اوّلین شرط حقائق کا واحدالاساس ہونا ہے۔اگر اصول واحد کا اطلاق ہر ایک درجے پر یکساں ہے تو یہ تواطوء ہے، تشکیک نہیں ہے۔علاوہ ازیں خود ''نفس مفہوم'' ایسی چیز نہیں ہے کہ اس میں قوت، ضعف، نقص اور کمال کو ان معنوں میں منسوب کیا جا سکے جن معنوں میں صدرا تشکیک کے اصول کو اخذ کرنا چاہتے ہیں۔

تصور کی ماہیت متحقق ہونے کا تقاضا کرتی ہے نہ قوت اور ضعف یا نقص وکمال ایسی صفات ہیں جن کا تعلق نفس تصور کے بجائے حقیقت متصورہ سے ہے (۲۲)۔لیکن اگر حقیقت متصورہ سے کوئی کلی تصور تشکیل پا جائے تو وہ بہر حال ''کلی'' ہوگا اور اس کا محمول یا محکوم بہ بن سکے گا۔لیکن اگر ہر ایک ''فردِ وجود'' ایک دوسرے سے متمیز ہے تو ہر ایک فردِ وجود کا تصور الگ الگ ہوگا۔اس صورت میں وہ وجود کا مفہوم نہیں کہلائے گا بلکہ وجودات کے مفاہیم ہوں گے اور معنی کے اشتراک سے عاری ہوں گے۔صدرا کہتے ہیں:

فالوجود الواقع فی کل مرتبة من المراتب لا یتصور وقوعه فی مرتبة اخری لا سابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر فی مرتبته لا سابق ولا لاحق۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جس مرتبے میں جو وجود واقع ہوا ہے اس مرتبے کے سوا اور مرتبے میں خواہ وہ اس سے پہلے ہو یا پیچھے، یہ واقع ہو سکتا اور نہ اس مرتبے میں کوئی سابق ہو یا لاحق اپنی جگہ بنا سکتا ہے (۲۳)۔

۳: مفہومِ وجود افرادِ وجود کا مقوّم نہیں

مفہوم وجود کی یہ تیسری صفت ہے۔مفہوم وجود مقابل خارج میں وجود کے حقیقی افراد ہیں، مفہوم وجود ان کا مقوم نہیں ہے۔حقیقی ''افراد وجود'' پر ''مفہوم وجود'' کا اثر نہیں ہے۔وجود کا مفہوم اور چیز ہے اور وجود کے افراد اور شے ہیں، نہیں، یہ فقط ایک دوسرے سے اجنبی ہی نہیں، دونوں ایک دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل نے وجود کا جو تصور قائم کر رکھا ہے، وہ وجود کے حقیقی افرد کے متوازی نہیں ہے (۲۴)۔جیسا کہ عقل موجودات

خارجیہ کے متوازی ذہنی تصورات وضع کرتی ہے، ''وجود'' کے حقیقی افراد کے متوازی عقل میں ایسا کوئی تصور نہیں ہے جسے افراد وجود کی ذہنی تمثال فرض کیا جا سکے۔

صدرا کہتے ہیں کہ وجود کا تصور بدیہی محض عقلی اعتبار ہے یعنی عقل نے ایک اعتبار پیدا کیا ہے پھر اس میں عمومیت پیدا کر لی ہے۔عقل کے لیے یہی بدیہی ہے۔اس مفہوم کے متوازی خارج میں وجود کے حقیقی افراد موجود ہیں۔یہ بدیہی مفہوم ان افراد وجود کا نمائندہ عکس یا تمثال کہلانے کا حق دار نہیں ہے۔اگر ''مفہوم وجود'' کی پہلی دو صفات پیش نظر رکھی جائیں تو یہ تیسری صفت ان دونوں کی نفی ہے۔یہ تیسری صفت اپنی ماہیت کے اعتبار سے سلبی ہے مگر اس کا نسب فقط اس کی اپنی ذات تک محدود نہیں ہے۔تشکیک کے بارے میں صدرا کا موقف واضح ہے کہ وہ مفہومی امر نہیں ہے بلکہ حقیقی امر ہے اور یہ کہ ''مفہوم وجود'' میں ''وجود'' کا معنی ایک ہی ہے۔وجود کی معنوی وحدت اور حملی تشکیک نفس الامر کے عین مطابق ہونے کے باوجود ''مفہوم وجود'' کا ''حقیقت وجود'' سے کوئی تعلق نہیں۔

صدرا نے اس انوکھی منطق کی وضاحت بیان کرتے ہوئے کہا ہے:

ان کل ما یرتسم بکنهه فی الاذهان من الحقائق الخارجیة یجب ان یکون ماهیته محفوظة مع تبدل نحو الوجود ، والوجود لما کانت حقیقته انه فی الاعیان و کل ماکانت حقیقته، انه فی الاعیان یمتنع ان یکون فی الاذهان والا لزم انقلاب الحقیقة عما کانت بحسب نفسها، فالوجود یمتنع ان یحصل حقیقته فی ذهن من الاذهان، فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس و یعرض له الکلیة و العموم فهو لیس حقیقة الوجود ، بل وجها من وجوهه وحیثیة من حیثیاته وعنواناً من عناوینه فلیس عموم ماارتسم من الوجود فی النفس بنسبة الی الوجودات عموم معنی الجنس ، بل عموم امر لازم اعتباری انتزاعی کالشیئة للاشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی۔(۲۵)

''ایسے تمام خارجی حقائق جن کی کنہ ذات کا ارتسام اذہان میں ہوتا ہے۔ان کے لیے ضروری ہے کہ باوجود نوعیت وجود کے اختلاف کے ان کی ماہیت محفوظ رہتی ہے۔جب وجود کی کل حقیقت اعیان میں ہے تو اذہان میں اس کی آمد محال ہے۔ورنہ شے کی حقیقت میں انقلاب

لازم آ جائے گا۔ چنانچہ یہ محال ہے کہ وجود کی حقیقت اذہان میں سے کسی ذہن میں آ سکے۔ پس وجود کے تعلق میں جو کچھ نفس انسانی میں مرتسم ہوتا ہے اور اسے کلیت اور عموم عارض ہوتا ہے تو وہ وجود کی حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ وہ وجود کے پہلوؤں میں سے ایک پہلو ہے، وجود کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت ہے۔ اس کے عناوین میں سے ایک عنوان ہے۔ چنانچہ نفس انسانی میں وجودات کی نسبت جو عموم مرتسم ہوتا ہے یہ عموم اپنے اندر جنس کے معنی نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ ایک ایسے امر عام کا عموم ہے جو لازم ہے، اعتباری ہے، انتزاعی ہے۔ جیسے شیئیت، اشیاء سے۔ یہ ان ماہیات کا خاصہ ہے جو متحصل ہوتی ہیں اور ان کے معانی ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔''

مذکورہ بالا عبارت کو سمجھنا اور اس کا تجزیہ کرنا ضروری ہے۔ اس بیان میں چند اہم نکات واضح کیے گئے ہیں نیز اس میں جن اصول وقواعد کو بیان کیا گیا ہے ان کا تجزیہ کرنا ہے اور انہیں عقل کے مسلمہ اصولوں کی نظر سے دیکھنا ضروری ہے تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے وہ اصول وقواعد عقل وفکر کے نزدیک کیا حیثیت رکھتے ہیں، جن کو صدرا نے یہاں بیان کیا ہے؟

صدرا کہتے ہیں کہ وہ ''خارجی حقائق'' جو اپنی کنہ سمیت ذہن میں مرتسم ہوتے ہیں، ضروری ہے کہ ان کی ماہیت ان کے وجود کی نوع کے بدل جانے کے باوجود محفوظ رہے یا علیٰ حالہ قائم ہے۔ جب ''وجود'' کی حقیقت اعیان میں ہے تو ہر وہ شے جو اعیان میں پائی جائے، اذہان میں نہیں آ سکتی۔

اس بیان کے تناقص کو سمجھنے کے لیے زیادہ عقلی محنت درکار نہیں ہے۔ صدرا کے مذکورہ بیان میں خارجی حقائق اور اعیان ایک شے ہیں۔ خارجی حقائق اپنی کنہ سمیت ذہن میں مرتسم کیونکر ہوں گے؟ خارج میں جو کچھ موجود ہے، ذہن میں ان کی صورتیں ہوتی ہیں۔ صورت اور مادہ سے خارجی اشیا متشکل ہوتی ہیں۔ انسان صورت کا ادراک عقل سے اور مادے کا ادراک حواس سے کرتا ہے۔ خارجی حقائق نہ محض صورتیں ہیں اور نہ فقط مادہ ہیں۔ صور کا ادراک عقل سے ہوتا ہے جو ظاہر ہے کہ اشیا کے حقائق نہیں ہیں (۲۶)۔ خارجی حقائق کے مادے کا ادراک حواس کے ذریعے کیا جاتا ہے جو ظاہر ہے اشیا کے اجزائے ترکیبی ہیں جب کہ نفس الشی اس سے زیادہ کچھ ہے۔ حقائق خارجیہ کی کوئی بھی نوعیت ہو وہ ذہن میں حواس کے ذریعے مرتسم ہوتے ہیں۔ شے کا ذہنی ارتسام ایسی شے نہیں ہے جو عینی وجود کا عین قرار پائے۔ ذہن میں حاصل ہونے والا ارتسام ہمیشہ صورت ہی بنا سکتا ہے اور خارجی حقائق محض صورتیں کبھی نہیں ہوتے۔ صدرا کا یہ

خیال کہ فقط ''وجود'' ہی ایسی حقیقت ہے، جس کی کنہ ذہن میں مرتسم نہیں ہو سکتی، درست نہیں ہے۔ ہر وہ شے جو زمان ومکان میں پائی جاتی ہے اس کی صورت ہی ذہن میں آتی ہے، ان کی حقیقت ادراک وفہم سے باہر ہی رہتی ہے۔ چنانچہ صدرا نے فقط اتنا ہی نہیں کیا کہ صورت حال کو پوری طرح سمجھنے سے اعراض برتا ہے جو کچھ سمجھا ہے، وہ عقل کے معیاری اصول پر پورا نہیں اترتا۔ حقیقت کا ذہن میں ارتسام اپنی ماہیت کی رو سے ذہنی ارتسام ہے اور خارجی حقیقت سے اس کا تعلق یہی ہے کہ وہ خارجی حقیقت کا ذہنی ارتسام ہے۔ خارجی حقیقت کی ماہیت یہی ہے کہ وہ خارج میں موجود اعراض پر مشتمل ایک شے ہے (۲۷)۔ دونوں کی ماہیت اپنے مبدائے ادراک کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ''خارجی حقیقت'' اور ذہنی حقیقت یا اسے خارجی وجود اور ذہنی وجود کہیے، دونوں کے مابین کوئی شے مشترک نہیں ہے۔ لہٰذا ''خارجی وجود'' ایک ماہیت ہے اور ذہنی وجود بالکل نئی اور دوسری ماہیت ہے۔ دونوں ایک ماہیت کے دو بیان نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو ایسے ادراک ہیں جن کی ماہیت ایک نہیں ہے۔ ماہیت کا تعلق ادراک سے ہے اور شے فی نفسہٖ سے نہیں ہے۔ صدرا نے معلوم نہیں کس بنیاد پر یہ دعویٰ کر دیا ہے:

ماهیته محفوظ مع تبدل نحوالوجود

اس (حقیقت خارجی) کی ماہیت وجود کی نوع بدل جانے کے باوجود قائم رہتی ہے۔

صدرا نے ماہیت کو وجود کے اولین عوارض میں بتایا ہے یعنی وجود کو سب سے پہلے جو چیز عارض ہوتی ہے وہ ماہیت ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ صدرا کے مذکورہ بالا دعوے میں ''جوہر وجود'' تبدیل ہو گیا ہے، بایں ہمہ عرض علی حالہ برقرار ہے۔ یہ تو بالکل ہی برعکس منطق ہے ''وجود'' کی نوع بدل گئی ہے مگر ماہیت جو وجود کو عارض ہوتی ہے، وہ برقرارر ہے۔ علاوہ ازیں ماہیت تو وجود کی انواع واقسام کے ساتھ رہتی ہے پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وجود کی نوع تبدیل ہو جائے اور ماہیت محفوظ رہے اور قائم رہے۔ صدرا کہتے ہیں جو چیز اعیان میں پائی جاتی ہے وہ اذہان میں نہیں آ سکتی۔ اگر یہ بات درست ہے تو اس کا اطلاق ہر اس حقیقت پر ہوگا جو خارج میں واقع ہو۔ حقائق خارجیہ کے اذہان میں واقع ہونے کی گنجائش نہیں لہٰذا اس بیان کے کوئی معنی باقی نہیں رہتے کہ **''ان کل ما یرتسم بکنهه فی الاذهان من الحقائق الخارجیه''** یعنی خارجی حقائق میں سے ہر وہ حقیقت جو اپنی کنہ کے ساتھ اذہان میں مرتسم ہو، یعنی ہر وہ خارجی حقیقت

جیسی کہ وہ ہے اسی طرح سے اگر وہ ذہن میں مرتسم ہوتی ہے، ایک طرف صدرا کہتے ہیں اعیان کا اذہان میں آنا ممکن نہیں ہے۔ دوسری طرف خود ہی اس امکان کا دروازہ کھولتے ہیں۔ یہ کیسا حیران کن تضاد ہے؟

صدرا کہتے ہیں:

"فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس و یعرض له الکلیة والعموم فهو لیس حقیقة الوجود"

وجود میں سے جو کچھ نفس میں مرتسم ہوتا ہے اور اسے کلیت اور عموم عارض ہوتا ہے، وہ وجود کی حقیقت نہیں ہے۔

سوال یہ ہے کہ "وجود" کے تعلق یا وجود کی نسبت سے نفس میں کیا مرتسم ہوتا ہے؟ موجودات کی جو صورتیں ذہن انسانی میں آتی ہیں وہ "وجود" کی بجائے موجودات ہوتی ہیں۔ "وجود" کا نفسی ارتسام کلیت اور عموم کا کوئی تقاضا نہیں کرتا، وہ جزوی نہیں جو حواس کے ذریعے ذہن میں مرتسم ہو۔ "وجود" کے بجائے "موجود" یعنی قلم، کتاب، انسان وغیرہ ایسے حقائق ہیں، جن کو کلیت اور عموم عارض ہوتا ہے، نہیں حقیقت یہ ہے کہ خارجی حقائق کی ذہنی صورتیں ایسی ہیں کہ کلیت اور عموم ان کی ناگزیر صفت ہے۔ کلیت اور عموم ذہنی وجود کا خاصہ ہے، ایسا نہیں ہے کہ ذہن میں آنے والی اشیاء کو کلیت اور عموم عارض ہوتا ہے۔ کلیت اور عموم کا محل ذہن یا نفس ہے۔ یہ کہنا کہ نفس انسانی میں وجود کے ارتسام سے ایسی کلیت عارض ہوتی ہے جو وجود کی حقیقت نہیں ہے، بے مقصد قضیہ ہے (۲۸)۔ جن چیزوں کا خارج میں وجود ہے اگر وہ نفس انسانی میں مرتسم ہوں تو ان کا ذہنی وجود متشکل ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا عبارت کے پہلے حصے میں کہا:

فالوجود یمتنع ان تحصل حقیقته فی الاذهان

یہ محال ہے کہ وجود کی حقیقت ذہن میں آسکے۔

اب صدرا کہہ رہے ہیں کہ وجود کی نسبت سے نفس میں جو ارتسام حاصل ہوتا ہے وہ وجود کی حقیقت نہیں بلکہ وجود کے پہلوؤں میں سے ایک پہلو ہے، وجود کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت ہے اور وجود کے عناوین میں سے ایک عنوان ہے۔ گویا ذہنی ارتسام ایک ایسے مقام پر کھڑا ہے جو وجود کی حقیقت کی طرف نشاندہی کر رہا ہے۔ وجود کی حقیقت جن امور سے عبارت ہے ان میں سے ایک یہ ذہنی ارتسام ہے۔

اس عبارت کے اگلے حصے میں صدرا ایک اور بات کہہ رہے ہیں۔ وجود کے تعلق میں انسانی ذہن میں جو کچھ مرتسم ہوتا ہے اسے کلیت اور عموم عارض ہوتا ہے۔ عموم اور کلیت ایسے نہیں جن میں جنس اور فصل کے معنی پائے جاتے ہوں۔ جنس اور فصل کے معنوں میں کلیت اور عموم ہے اور وجود کے معنی میں جو کلیت اور عموم ہے، دونوں ایک طرح کے نہیں ہیں۔

گویا ایک تو نفسی ارتسام وجود کی حقیقت نہیں ہے۔ دوسرا اس کی کلیت اور عموم میں جنس اور فصل کا سا عموم اور کلیت نہیں پائے جاتے۔ بہ الفاظ دیگر صدرا اس کلیت اور عموم کو جو وجود کے تعلق میں پیدا ہونے والے ارتسام کو لاحق یا عارض ہوتی ہے، اسے اپنی نوعیت کی منفرد کلیت خیال کرتے ہیں۔ عموم اور کلیت کی یہ نوع جس کا ذکر صدرا نے کیا ہے کسی لحاظ سے عقلی نہیں ہے۔ عقلی کلیت کے ایک ہی معنی ہیں اور ایک طرح کا عموم ان کے وابستہ ہوتا ہے جس کو صدرا نے خود بیان کر دیا ہے۔ معلوم نہیں کہ یہ عموم اور کلیت کیسے عموم یا کلیت ہو سکتی ہے؟ وہ کہتے ہیں:

بل عموم امر لازم اعتباری انتزاعی کالشیئة للاشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی

بلکہ یہ ایسے امر کا عموم ہے جو لازم، اعتباری اور انتزاعی ہے جیسے اشیاء سے شیئیت ہے، ایسی اشیاء کا خاصہ جن کی ماہیات متحصل ہوتی ہیں معانی متخالف ہوتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ صدرا کے نزدیک جنس یا Genus انتزاعی اور اعتباری نہیں ہوتی۔ یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ جنس انتزاعی اور اعتباری ہوتی ہے (۲۹)۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشیاء سے اگر شیئیت کا انتزاع کیا جاتا ہے، تو ہم جانتے ہیں کہ شیئیت کے معنی کے متوازی خارج میں کوئی ایسی حقیقت سرے سے موجود ہی نہیں جس کو شیئیت کا مصداق یا فرد کہا جائے۔ شیئیت کے معنی میں عموم اور کلیت محض ذہنی اور عقلی ہے۔ مختلف اشیاء میں شیئیت کا مفہوم عمومیت اور کلیت میں ہی جنس اور فصل کا مصداق ہوتا ہے (۳۰)۔ اشیاء میں اختلاف کا انحصار شیئیت پر ہو تو وہ کلی اور عمومی مزاج رکھتا ہوگا۔ اس مسئلے کو حل کرتے ہوئے صدرا ایک مشکل بیان کرتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ "وجود" کے ذہنی معنی میں جنس اور فصل کی سی کلیت کیوں نہیں آسکتی، وہ کہتے ہیں:

وایضاً لو کانت جنسا لافراده لکان انفصال الوجود الواجبی عن غیره بفصل

فیترکب ذاته وانه محال کما سیجیء(۳۱)-

اگر وجود اپنے افراد کے لیے جنس بن جائے تو واجب الوجود کو غیر سے منفصل ہونے کے لیے فصل کی ضرورت ہوگی جس سے اس کی ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی اور یہ محال ہے۔

صدرا نے جس استحالے کو یہاں بیان کیا ہے، اس پر توجہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے موضوع سے بہت دور ہو گئے ہیں۔ اگر وجود کے مفہوم کی کلیت جنس کے معنی رکھتی ہو تو ''واجب الوجود'' کا انفصال اس کے غیر سے فصل کے ذریعے سے کرنا پڑے گا۔ جس سے ''واجب الوجود'' میں ترکیب لازم آتی ہے اور یہ محال ہے۔

حیران کن بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک وجود کا مفہوم ماتحت افراد کا ''مقوّم'' تو نہیں ہے، لیکن اگر اس کے عموم کی کلیت کو جنسی معنی میں لیا جائے تو ''واجب الوجود'' میں ترکیب کے لازم آنے کا اندیشہ پیدا جاتا ہے۔ اگر ''مفہوم وجود'' اپنے ماتحت افراد سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور انتزاعی ''امر عام'' ہے تو اس کے تجزیے سے واجب الوجود میں ترکیب کیوں پیدا ہو گی۔ ''واجب الوجود'' تو وجود کے حقیقی افراد میں سے ایک اہم فرد ہے۔ ایک انتزاعی اور اعتباری ''امر عام'' کا مفاد بھی اعتباری اور انتزاعی ہی رہتا ہے۔ ''واجب الوجود'' کی ہستی ایک اعتباری امر کے تجزیہ و تحلیل سے کیوں کوئی فرق پڑنے لگے؟ واجب الوجود انتزاعی ہے اور نہ اعتباری امر ہے۔ کیا صدرا سمجھتے ہیں کہ عقلی تصورات واقعی حقیقتوں کے تشکیلی عناصر ہیں؟ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے صدرا خلط مبحث کا شکار ہو گئے ہیں۔ وہ ایک انتزاعی ''امر عام'' سے ''واجب الوجود'' کی ہستی کے لیے ایسی مشکلات فرض کرنے لگ پڑے ہیں جو ایک طرف خود ان کے اپنے وضع کردہ اصولوں کے خلاف ہے اور دوسری طرف ''حقیقی امکان'' سے بھی عاری ہے (۳۲)۔

صدرا نے ''مفہوم وجود'' کے بارے میں جو کچھ بیان کیا ہے، اس میں ایک الجھن مسلسل برقرار چلی آ رہی ہے۔ یہ الجھن ان کی تمام کتابوں میں تقریباً ایک جیسی ہے۔ ابتدا میں ''مفہوم وجود'' کو ''حقیقت وجود'' سے جدا کرتے ہیں اور پھر ''مفہوم وجود'' اچانک ''حقیقتِ وجود'' کا عین بن جاتا ہے۔ اور اس کے بعد صدرا کی پوری بحث ''حقیقت وجود'' سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ مثلاً دیکھیے، وہ اپنی ایک اور اہم کتاب میں لکھتے ہیں:

لانی اقول ان تصور الشیء مطلقاً عبارة عن حصول معناه فی النفس مطابقاً لما فی العین، وهذا یجری فی ما عدا الوجود من المعانی والماهیات الکلیة التی توجد تارة بوجود عینی اصیل و تارة بوجود ذهنی ظلی مع انحفاظ ذاتها فی کلا الوجودین، ولیس للوجود وجود آخر یتبدل علیه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً(۳۳)-

اس لیے میں کہتا ہوں کہ شے کا تصور مطلقاً شے کے اس معنی کو کہا جاتا ہے جو نفس انسانی میں شے کے عین مطابق حاصل ہوتا ہے۔ شے کا یہ تصور "وجود" کے علاوہ ان کلی معانی اور کلی ماہیات کے لیے ہوتا ہے جو کبھی شے کے عین اور اصلی وجود میں پایا جاتا ہے اور کبھی شے کے ذہنی اور ظلی وجود میں پایا جاتا ہے اور دونوں وجودوں کے ساتھ اس کی ماہیت محفوظ رہتی ہے۔ جہاں تک خود وجود کا تعلق ہے تو اس کا دوسرا وجود نہیں ہوتا کہ وہ تصور اپنے معنی کے ساتھ محفوظ رہتے ہوئے کبھی خارجی بن جائے اور کبھی ذہنی ہو جائے۔

اس عبارت میں جو فکری اور منطقی الجھاؤ ہے، اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ تصور شے کیا ہے؟ یہ وہی حصول معنی ہے جسے صدرا ذہنی اور ظلی وجود کہہ رہے ہیں۔ صدرا کی عبارت کا سارا تصور اس ایک مغالطے پر قائم ہے کہ ظلی اور ذہنی وجود اور خارجی اور حقیقی وجود میں معنی محفوظ رہتے ہیں۔ حالانکہ یہ شے کے معنی ہی ہوتے ہیں جو ذہنی وجود کہلاتے ہیں۔ لہٰذا شے کا تصور اور ذہنی وجود الگ الگ نہیں ہیں اور اسی طرح یہی تصور شے ہی ہوتا ہے جو عقل کے زیادہ گہرے ادراک سے کلی بن کر شعور پر نمودار ہوتا ہے۔(۳۴)

مذکورہ حوالے میں دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ صدرا کے نزدیک ''وجود'' کے لیے دوسرا کوئی وجود نہیں ہے۔ یعنی ''وجود'' کا تصور ایسا نہیں ہے کہ اس کے لیے ایک خارجی اور دوسرا ذہنی وجود فرض کیا جائے، وجود کے لیے خارجی اور ذہنی کی تقسیم نہیں ہے۔ صدرا یہاں پر یہ فرض کر رہے ہیں کہ ''وجود'' کا وجود تو بس ''خارجی'' ہے، واقعی ہے اور اصلی ہے جس کے متوازی ذہن میں کوئی معنی نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہم ''وجود'' پر جو بحث کر رہے ہیں تو کیا ''وجود'' ہمارے سامنے موجود ہے؟ ہم اسے محسوس کر رہے ہیں؟ یا ہم اس کا ایک تصور قائم کرنے کے بعد یہ کہہ رہے ہیں کہ وجود کا ذہنی وجود نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر ''وجود'' کے جس تصور کی بنیاد پر وجود کے موجود ہونے پر اصرار کیا جا رہا ہے، کیا وہ تصور ہے یا نہیں ہے؟ اور کیا وہ تصور کسی خارجی حقیقت سے حاصل ہوا ہے یا محض ذہن کی تخیل سازی کا نتیجہ ہے؟ اس سوال کا جواب ظاہر ہے کہ تصور خارج سے وارد نہیں ہوا۔ صدرا نے تصور شے کی جو تعریف کی ہے کہ نفس میں حصول معنی سے عبارت ہے، جو عین کے مطابق ہو، تو اگر وجود کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے تو ہم کس پر بحث کر رہے ہیں اور

کس کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ وجود کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے؟ اگر وجود حقیقی کے متوازی ہمارے ذہن میں کوئی تصور نہیں ہے تو کیا ''وجود حقیقی'' کا کلمہ ایک بے معنی لفظ ہے، یا اپنے متوازی ایک حقیقت رکھتا ہے؟ صدرا کا جواب یہی ہے کہ ''وجود حقیقی'' ایک بے معنی لفظ ہے یعنی ایک ایسا لفظ جس کا کوئی مفہوم نہیں ہے مگر یہ لفظ ایک حقیقت واقعی کا عنوان ہے۔

لست اقول ان مفهوم الحقيقة او الوجود الذى هو بديهى التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملاً متعارفاً اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف ، بل حملاً اوليًا غير متعارف(۳۵)۔

میں یہ نہیں کہتا حقیقت یا وجود کا مفہوم جو ''بدیہی التصور'' ہے، وہی حقیقت ہے یا وجود بطور حمل متعارف کے، اس پر صادق آتا ہے، اس لیے کہ ہر عنوان کا صدق اپنی ذات پر حمل متعارف کے طریقے پر نہیں ہوتا بلکہ یہ حمل اولی ہے اور غیر متعارف ہے۔

گویا ''وجود'' کا لفظ اپنے مصداق یا خارجی فرد پر اس طرح صادق آتا ہے جیسے کوئی کہے ''انسان انسان ہے'' یا ''پتھر پتھر ہے'' اس طرح کا حمل حمل اوّلی کہلاتا ہے۔ اگر ہم انسان کے بارے میں یہ کہیں کہ ''انسان جسم ہے'' تو یہ حمل حمل اوّلی نہیں ہوگا، جسم پہلے حیوان پر محمول ہوتا ہے اور پھر انسان پر محمول ہوگا (۳۶)۔ یہاں پر جو اہم مشکل پیدا ہوتی ہے اس کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ حمل اوّلی کا مصداق فقط فضائل ہوتے ہیں اور حقائق کبھی نہیں ہوتے۔ مثلاً عدل اور حیا دو فضائل ہیں۔ ان کا مصداق، تصور اور الفاظ ایک دوسرے کا عین ہیں۔ اس کے مقابلے میں حقائق پر حمل کا منشاء کبھی بلا واسطہ نہیں ہوتا، ہمیشہ تصور بواسطہ حواس ذہن میں ایک معنی تشکیل کرتا ہے اور پھر وہی معنی اپنے خارجی مصداق کی نشاندہی کرتا ہے (۳۷)۔

جب ہم لفظ ''وجود'' بولتے ہیں تو اس لفظ کے متوازی خارج میں ایک حقیقت ہے، مگر اس لفظ کے متوازی ذہن میں کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر یہاں پر ''لفظ'' یا کلمہ اپنے معمول کے وظیفے کی انجام دہی سے عاری ہے کہ وہ فقط ایک حقیقت کا عنوان تو ہے، مگر اس حقیقت کا کوئی تصور ذہن کے اندر نہیں ہے۔ یعنی لفظ ''وجود'' فقط یک رخا (Unidimentional) ہے، ورنہ الفاظ کا وظیفہ تو یہ ہے کہ ان کا ایک رخ ذہنی تصور یا معنی کی جانب ہوتا ہے اور دوسرا رخ خارجی حقیقت کی طرف ہوتا ہے (۳۸)۔

توجہ طلب بات یہ ہے کہ ''وجود'' کے حقیقی ہونے کی ساری بحث ''وجود'' کے خارج میں

موجود ہونے کو فرض کرنے پر منحصر ہے۔ ''وجود'' ایک مفروضہ ہے اور اس مفروضے پر دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ وہ خارجی حقیقت ہے۔ لفظ ''وجود'' اس مفروضہ حقیقت کا عنوان ہے۔ اس پوری بحث میں کسی ایک مرحلے پر بھی ''وجود'' کا لفظ اپنے مصداق کے ذہنی تصور سے باہر نہیں ہوا۔

صدرا نے خود اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا:

نريد به ان كل مفهوم، كالانسان مثلاً اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود، كان معناه ان فى الخارج شيئا يقال عليه و يصدق عليه انه انسان، و كذا الفرس والفلك والماء والنار وساير العنوانات،والمفهومات التى لها افراد خارجية، هى عنوانات صادقة عليها۔ ومعنى كونها متحققة او ذات حقيقة، ان مفهوماتها صادقة على شىء صدقاً بالذات ، والقضايا المعقودة۔ كهذا انسان وذاك فرس۔ ضروريات ذاتية فكهذا حكم مفهوم الحقيقة ، والوجود و مرادفاته لابد وان يكون عنوانه صادقاً على شىء حتى يقال على شىء انّ هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات، وتكون القضيّة المعقودة هيهنا ضرورية ذاتية او ضروريّة ازلّة(۳۹)

اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر ایک مفہوم مثلاً ''انسان'' کے بارے میں، جب ہم کہتے ہیں کہ وہ حقیقت ہے یا وجود رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خارج میں ایک شے ہے، جسے انسان کہا جاتا ہے اور یہ مفہوم اس پر صادق آتا ہے۔ اسی طرح گھوڑا، آسمان، پانی آگ اور تمام عنوانات اور مفہومات ہیں۔ ان کے خارجی افراد ہیں اور یہ عنوانات ان افراد پر صادق آتے ہیں۔ ان کے متحقق ہونے اور ذی حقیقت ہونے کے بھی یہی معنی ہیں کہ یہ مفہومات بالذات ان چیزوں پر صادق آتے ہیں اور یہی حال قضایا معقودہ کا ہے۔ مثلاً ہذا انسان، ذاک فرس۔ ان میں ضروریات ذاتیہ پائی جاتی ہیں اور مفہوم حقیقت کا بھی یہی حکم ہے۔ وجود اور اس کے دیگر مترادفات ناگزیر طور پر اپنے عنوان پر صادق آتے ہیں۔ یہاں پر قضیہ معقودہ ضرورت ذاتیہ ہے یا ضرورت ازلیہ ہے۔

صدرا اب یہ ثابت کرنے در پے ہیں یہ الفاظ اپنا ایک خارجی مصداق رکھتے ہیں اور اس طرح گویا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ''یہ انسان ہے'' تو یہ قضیہ ہمارے عقلی ادراک میں کوئی صورت ذہنی پیدا کیے بغیر خارج کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس خارجی حقیقت پر صادق آتا ہے۔ گویا

عقلِ انسانی عمل اور اک سے کوئی نتیجہ اخذ کیے بغیر مختلف کلمات میں ''نسبتِ حکمیہ'' قائم کر دیتا ہے۔ صدرا نے قضایا کے باب میں ضرورتِ ذاتی اور ضرورتِ ازلی کا ذکر کر کے جو مؤقف اختیار کیا ہے، یہ اس کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ جس کی طرف انہوں نے توجہ نہیں کی۔ اس موقف سے ''شعور'' کے متعلق یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ وہ الفاظ و معانی کے ربط کا ادراک کیے بغیر ''تصدیق'' صادر کر سکتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ''تصدیق'' کی ایسی کوئی صورت نہیں ہے جو تصور کے بغیر ممکن ہو اور اس وقت تک تصور نہیں جب تک وہ ذہنی صورت نہ ہو۔ مگر صدرا نے ''ضرورت ازلیہ'' کہہ کر اس ''ضرورت ازلیہ'' کو نظر انداز کر دیا ہے جو عقلی امور میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ صدرا کے ہاں قیاس مع الفارق اس قدر عام ہے کہ قاری حیران ہو جاتا ہے کہ اتنا بڑا مفکر اور فلسفی دو مختلف تصورات میں سطحی مماثلت سے ایک نتیجہ کیونکر نکال لیتا ہے؟

ابھی آپ نے دیکھا کہ صدرا کہہ رہے ہیں کہ ''وجود'' کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے مگر پھر اس لفظ وجود کو ایک عنوان قرار دیا ہے اور اس کا ایک مصداق ''خارجی فرد'' بتایا ہے۔ اب وہ اس عنوان سے وجود کا مفہوم مراد لیتے ہیں مگر اسے ''عقل'' کے اعتبار اور ذہن کے ملاحظے سے خارج کر دیتے ہیں اور فقط یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ''وجود'' کا مفہوم خارج میں اپنا مصداق رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقق فيه-فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن، فيكون الوجود موجوداً في الواقع، وموجوديته في الخارج انه بنفسه واقع في الخارج- كما ان زيداً مثلاً انسان في الواقع وكون زيد انساناً في الواقع عبارة عن موجوديته فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً و كون غيره به موجوداً و معنى الوجود موجوداً ان شيئا في الخارج هو وجود وهو حقيقته(٤٠)-

ہر عنوان خارج میں کسی شے پر صادق آتا ہے۔ یہ شے اس کا فرد کہلاتی ہے۔ یہ عنوان اس میں متحقق ہوتا ہے۔ پس ''مفہوم وجود'' کا بھی خارج میں فرد ہے۔ عقلی اعتبار اور ذہنی ملاحظہ سے قطع نظر اس کی اپنی عینی صورت خارج میں موجود ہے۔ پس وجود واقعہ میں موجود ہوتا ہے۔ خارج میں اس کی موجودیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ بنفسہ موجود ہے۔ مثلاً زید واقعہ میں انسان ہے۔

زید کا انسان ہونا واقعہ میں اس کی موجودیت سے عبارت ہے۔ اسی طرح وجود کے ہونے کا مطلب ہے کہ وہ واقعہ میں بنفسہ موجود ہے اور اس کے غیر کے موجود ہونے کا مطلب ہے کہ وہ وجود کی وجہ سے موجود ہے۔ وجود کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے خارج میں واقعہ ہے۔ وہ شے وجود ہے اور حقیقت ہے۔

''عقلی اعتبار'' اور ''ذہنی ملاحظے'' کو نظر انداز کر کے وہ یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' کی کوئی ذہنی صورت نہ بن سکے اور اگر بن جائے تو اسے قابل اعتبار نہ سمجھا جائے۔ مگر اس کے واقعہ میں موجود ہونے پر اس قدر زور دیا جائے کہ وجود کے بغیر کوئی اور چیز موجود نہ ہو سکے۔ وجود کو موجود ہونے کے لیے کسی غیر کی ضرورت نہ ہو۔ اس طرح وجود بنفسہ موجود ہو اور ہر دوسری شے وجود کی وجہ سے موجود ہو۔ اس سے ''وجود'' کی موجودگی ثابت ہو گی۔ اس سے فقط اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ خارج میں جیسے زمانی مکانی اشیا موجود ہیں اسی ہم یہ خیال بھی کر سکتے ہیں کہ ''وجود'' بطور ایک شے کے موجود ہو سکتا ہے۔ مگر یہ ایک ایسا قضیہ ہے جو اپنی ماہیت میں مکمل طور پر ذہنی ہے۔ اس سے ہم ایک شے کے بارے میں یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وہ ہے۔ جیسے عنقا کے بارے میں ہمارا یہ خیال کہ وہ واقعتاً موجود بھی ہے۔

صدرا نے ''ذہنی ملاحظے'' اور ''عقلی اعتبار'' کو ''مفہوم وجود'' سے اس لیے قابل توجہ نہیں ٹھہرایا تا کہ وجود کا ''ذہنی مفہوم'' قابل التفات نہ سمجھا جائے۔ وہ ''مفہوم وجود'' کے ''عقلی اعتبار'' اور ''ذہنی ملاحظے'' کو ایک اور انداز سے لیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ''وجود'' کا جو مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے، یہ دراصل موجودات سے انتزاع شدہ ہے۔ جیسے ہم اشیاء سے شیئیت منتزع کرتے ہیں یا جیسے ممکن سے ممکنیت اور ماہی سے ماہیت وغیرہ یہ ذہن کے وہ انتزاعات ہیں جنہیں موجودات سے اخذ کیا گیا ہے۔ صدرا اس انتزاع شدہ ''مفہوم وجود'' کو معقولات ثانیہ میں سے سمجھتے ہیں۔ معقولات ثانیہ کی خوبی یہ ہے کہ وہ محض مفاہیم ہیں اور ان کا خارجی اور واقعی مصداق نہیں ہوتا (۴۱)۔

صدرا کہتے ہیں:

واما الذی يقال له عرضی للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني، من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والانسانية والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع

بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية او غير الحقيقية(٤٢)

جہاں تک اس چیز کا تعلق ہے جسے انتزاعی ذہنی معنی میں موجودات کی عرضی کہا جاتا ہے تو وہ وجود کی حقیقت نہیں ہے بلکہ وہ ذہنی مفہوم ہے۔جس کا شمار معقولات ثانیہ میں ہوتا ہے۔ جیسے شیئیت، ممکنیت، جوہریت، عرضیت، انسانیت، سوادیت اور دیگر تمام مصدری انتزاعات ہیں، جن کے ذریعے سے کبھی حقیقی اور کبھی غیر حقیقی چیزوں کو بیان کیا جاتا ہے۔

وجود کے مفہوم کو موجودات سے منتزع قرار دے کر معقولات ثانیہ میں شمار کرنے کے بعد صدرا کو خیال آیا کہ وجود کا مفہوم شاید ایسا نہیں ہے کہ اسے معقولات ثانیہ میں قرار دیا جائے یعنی اس کے متوازی کوئی حقیقت موجود ہی نہ ہو۔ بالفرض مفہوم وجود کو ایسا قرار دے دیا جائے تو اس مفروضہ سے حقیقی وجود کی نشان دہی کے لیے ہم انسانوں کے پاس کچھ ہی نہیں، چنانچہ اسے معقولات ثانیہ سے خارج کرتے ہوئے کہتے ہیں:

واما الامر الانتزاعى العقلى من الوجود، فهو كسايرالامور العامّة والمفهومات الذ هنيّة، كالشيئية والماهيّة والممكنيّة ونظائرها، الا انّ ما بازاء هذا المفهوم امور متاصّلة فى التحقق والثبوت، بخلاف الشيئية والماهيّة(٤٣)۔

جہاں تک وجود کے عقلی انتزاعی امر ہونے کا تعلق ہے تو وہ تمام امور عامہ اور مفہومات ذہنیہ کی طرح ہے۔ مگر خبردار! اس ''مفہوم وجود'' کے متوازی تحقق وثبوت میں ایسے ''امور متاصلہ'' پائے جاتے ہیں جو شیئیت، ماہیت اور دوسرے ذہنی مفہومات کے متوازی نہیں ہوتے۔

حیران کن چیز یہ ہے کہ اگر ''مفہوم وجود'' کے متوازی تحقق وثبوت کے اعتبار سے اصلیت کے حامل امور پائے جاتے ہیں تو اس مفہوم کو ''عقلی انتزاعی امر'' کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اسے ''معقولات ثانیہ'' میں کیسے شمار کیا جا سکتا ہے؟ معقولات ثانیہ تو عقل کے ایسے ادراک کو کہا جاتا ہے جو بسیط کو ابسط بنا دیتا ہے اور ایسے امور جو تحقق وثبوت میں اصالت کے حامل ہوں اس کے متوازی آ ہی نہیں سکتے (۴۴)۔

صدرا کے فکر و فلسفہ میں یہ بات بہت حیران کن ہے کہ وہ اپنے قائم کردہ حدود کو خود ہی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان کی قائم کردہ حدود سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ عقل و فکر کی شعوری منطق کے بجائے اپنے کلامی ذوق کی وضع کردہ ہیں۔ ان کی ''حکمت متعالیہ'' فلسفیانہ تفکر پر مبنی نظامِ فکر نہیں بلکہ ایک طرح کا جمالیاتی وجدان ہے جو فکری حدود کو قابل لحاظ اہمیت دے دیتا

اور کبھی نظر انداز کر دیتا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

انيّة الوجود اجلى الاشياء حضوراً و كشفاً وماهيّته اخفاها تصوراً واكتناهاً ومفهومه اغنى الاشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً واعمّها شمولاً۔ وهويته اخص الخواص تعيّناو تشخصاً، اذ به يتشخص كلّ متشخّص ويتحصل كل متحصّل ويتعيّن كل متعيّن و متخصّص وهو متشخص بذاته و متعيّن بنفسه كما ستعلم(٤٥)۔

وجود کی انیت حضور اور کشف کے اعتبار سے تمام اشیاء سے زیادہ روشن ہے، اس کی ماہیت بلحاظ تصور اور کنہ سب سے زیادہ مخفی ہے، اس کا مفہوم بلحاظ اظہار اور ایضاح تمام اشیاء سے زیادہ تعریف کیے جانے کی احتیاج سے غنی ہے، بلحاظ شمول سب سے زیادہ عام ہے، اس کی ہویت تعین اور تشخص کے اعتبار سے تمام خواص سے زیادہ خاص ہے، اس لیے کہ ہر متشخص اسی سے تشخص پاتا ہے اور وہ خود اپنی ذات سے ہی متشخص ہے اور متعین بنفسہ ہے۔

مذکورۃ الصدر عبارت کتاب **المشاعر** کے آغاز میں درج ہے۔ اس کے مطالب و معانی پر غور کیا جائے تو صدرا کے بیان کردہ ''فلسفہ وجود'' کے بعض اہم پہلوں کی تردید بھی اسی عبارت میں نظر آتی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ صدرا یہ چاہتے ہوں کہ ان کی ''**الحكمة المتعالية**'' کا قاری یہ باور کر لے کہ وہ ایک ایسی حقیقت کا مطالعہ کی سعی کر رہا ہے جو اضداد کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ مثلاً یہاں صدرا نے وجود کی چار صفات بیان کی ہیں، جن کے ہوتے ہوئے ''وجود فی نفسہ'' معقول فی الذہن ہونے کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔ نیز ان خصائص کے حامل ہونے کا مطلب یہ بھی ہے کہ ''وجود فی نفسہ'' بالکل انہی صفات و خصائص کے ساتھ موجود ہے جن کے ساتھ دیگر موجودات خارجیہ میں موجود ہیں بایں ہمہ ''وجود فی نفسہ'' ہم انسانوں کے مشاہدے میں نہیں آ سکتا۔ حالانکہ انہی صفات کے ساتھ موصوف ہونے کی بنا پر تمام اشیاء ہمارا بلاواسطہ منظور بنتی ہیں اور حسی مشاہدے میں ہوتی ہیں۔ صدرا نے ''وجود'' کو جن چار صفات سے متصف ظاہر کیا ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ ''وجود کی انیت''
۲۔ ''وجود کی ماہیت''
۳۔ ''وجود کا مفہوم''
۴۔ ''وجود کی ہویت''

کسی شے کی ''انیت'' شے کا ایسا امتیازی وصف ہے جو اسے نہ فقط مماثل اشیاء سے ممتاز کرتا ہے بلکہ خود شے کی اپنی ہستی کی بھی نمائندہ ہوتا ہے (۴۶)۔ انیت کی حامل شے ان ایجابی

اور سلبی خصائص سے متصف ہوئے بغیر رہ نہیں سکتی جن کے باعث وہ بآسانی مشارٌ الیہ بن سکتی ہے۔ صدرا کے ''تصورِ وجود'' میں انیت کا مفہوم اسی صورت میں ''وجود'' کی طرف منسوب ہوتا ہے جب وجود کو وجود سے الگ بھی کیا جا سکے اور وجود کو وجود کا محمول بھی بنایا جا سکے۔ اگر وجود پر وجود کا حمل ممکن ہے تو اس سے زیادہ لا حاصل کلام ہو ہی نہیں سکتا چہ جائے کہ اسے حکمت متعالیہ کے عظیم الشان درجے سے سرفراز سمجھا جائے۔

دوسری صفت ''وجود کی ماہیت'' ہے، جس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ''مجہولۃ الاسامی'' ہے۔ اس کی ماہیت کا تصور محال ہے۔ ماہیتِ وجود سے کیا مراد ہے؟ ایک طرف صدرا کہتے ہیں کہ ''ماہیت'' نام کی کوئی شے اگر موجود ہے تو وہ مبدائے اوّل سے اوّلین صدور نہیں رکھتی، سب سے پہلا صدور ''وجود'' کا ہے اور وجود کا سب سے پہلا عارض ''ماہیت'' (۴۷) ہے۔ یہاں وہ کہہ رہے ہیں کہ وجود کی بھی ماہیت ہے۔ جہاں تک ان کے اس بیان کا تعلق ہے کہ ''ماھیّتہ اخفاھا تصوراً و اکتناھاً'' اگر ہم یہ سوال کریں کہ آپ کے نزدیک تو ''واجب الوجود'' کی انیت ہی اس کی ماہیت ہے (۴۸) تو کیا ''واجب الوجود'' بھی ہمارے لیے مجہول الاصل تصور ہے؟ اور اگر یہ قبول کر لیا جائے کہ ''واجب الوجود'' کی ماہیت اور انیت ایک دوسرے کا عین ہیں تو یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک تو وجود کی انیت میں حضوری کشف ہے جس وجود کی انیت کی رو سے وہ تمام اشیاء سے تابندہ تر ہے اور ماہیت میں کمال درجے کا خفا ہے، کیا یہ تضاد و تناقض نہیں؟

''مفہوم وجود'' کے بارے میں یہاں جو کچھ کہا جا رہا ہے:

ومفہومہ اغنی الاشیاء عن التعریف ظہوراً ووضوحاً واعمّھا شمولاً

ایسی تمام اشیاء جو تعریف کی محتاج نہیں ان میں ''وجود کا مفہوم'' ایک ایسی شے ہے جو تعریف کی احتیاج سے ان تمام اشیاء سے زیادہ غنی ہے۔

بہ الفاظ دیگر وجود کا مفہوم اس قدر ظاہر اور واضح ہے کہ اس کو تعریف کی ضرورت ہی نہیں ہے یا اس کی تعریف ممکن ہی نہیں ہے۔ حالانکہ دوسری طرف ان کا مؤقف یہ ہے کہ وجود کا ذہنی مفہوم انتزاعی تصور ہے اور افرادِ وجود کا مقوّم نہیں ہے۔ انتزاعی تصورات کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ تعریف سے مستغنی ہوتے ہیں حیران کن ہے۔ انتزاعی تصورات کی ہستی کا انحصار

ہی اس امر کی دلیل ہے کہ وہ معرف بالذات نہیں رہیں۔ لیکن صدرا کے لیے وہ ایسے ہی ہیں اس لیے کہ صدرا نے ان کو ایسا ہی قرار دینا ہے۔ اگر ایسا قرار نہ دیں تو ان کے تصورِ وجود کی معنویت باقی نہیں رہتی۔ ''مفہوم وجود'' کے بارے میں صدرا کا فکری اضطراب حیران کن ہے۔ ایک طرف ان کا خیال ہے کہ وجود کا ذہنی تصور انتزاعی ہے دوسری طرف وہ کہتے ہیں کہ لفظِ وجود کا اطلاق ''حقیقت وجود'' پر بطور حمل اوّلی ہے۔

مفہوم وجود کی دوسری خوبی یہ بیان کی ہے کہ اپنے شمول کے اعتبار سے ان تمام تصورات سے وہ زیادہ عام ہے جو اپنے شمول میں عمومیت رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ''مفہوم وجود'' میں عموم کے تصور کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہر عموم عملاً مختلف النوع اشیا کو اپنے ماتحت اعتباراً یا واقعتاً شامل کر لیتا ہے۔ اس طرح وجود کا عموم ماہیت اور غیر ماہیت کو بھی شامل ہوگا۔ نیز ہویت چاہے وجود کی ہو یا غیر وجود کی ''مفہوم وجود'' کا عموم اس کو بھی شامل ہوگا۔ لہٰذا ''مفہوم وجود'' کی تعریف اس لیے ممکن نہیں ہے کہ ''انیت وجود'' ہو ''ماہیت وجود'' ہو یا ''ہویت وجود'' یہ سب ایک ہی شے کے مختلف نام ہیں۔ صدرا کے فکر و فلسفہ کی رو سے ''انیت وجود'' وہی ہے جسے ''ماہیت وجود'' کہا جاتا ہے اور ''ماہیت وجود'' وہی ہے جسے ''ہویت وجود'' کہا جاتا ہے۔ بات فقط یہیں پر ختم نہیں ہوتی بلکہ اس سے زیادہ آگے دیکھیں تو صدرا کہہ رہے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' جب ان افراد پر محمول ہوتا ہے تو یہ حمل اپنی ماہیت کے اعتبار سے حمل متعارف نہیں ہے بلکہ یہ ایک خاص نوعیت کا حمل ہے جو ''حمل اولی'' کہلاتا ہے (۴۹) جو غیر متعارف ہے یعنی موضوع اور محمول میں ثنویت نہیں ہے۔ موضوع ہی محمول اور محمول ہی موضوع ہے۔ بایں ہمہ صدرا کے نزدیک ''مفہوم وجود'' اپنے افراد کا مقوّم نہیں ہے۔ اگر وجود کا حمل حملِ اولی ہے تو اس سے عقل کے اعتبار اور ذہن کے ملاحظے کو حوالہ بنانے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ جسے ہم ''وجود'' کہتے ہیں وہی خارج میں موجود ہے اور یہ وجود کا لفظ اس حقیقت خارجیہ کا عنوان ہے۔ حمل اوّلی کی خوبی یہ ہے کہ موضوع اور محمول میں کوئی قابلِ ملاحظہ ثنویت نہیں ہوتی بلکہ ان دونوں میں عینیت ہے۔ اندریں صورت صدرا کے اس موقف کی تائید کیونکر ہو سکتی ہے کہ وجود کا مفہوم

اپنے افراد کا مقوم نہیں ہے۔ کیا عینیت میں تقوم معدوم ہوتا ہے؟ یا معدوم ہو سکتا ہے؟ دو ایسی چیزیں جو بظاہر دو نظر آتی ہوں مگر نفس الامر میں وہ ایک ہوں تو دونوں ایک دوسرے کے تقوم کا باعث ہوتی ہیں۔ پھر صدرا یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' اپنے افراد کا مقوم نہیں ہے؟ خاص طور پر ایسے امور جن کا ملاک وجود ہی ذہنی اعتبار ہو اور اس اعتبار کو محو کر دینے سے ذہن اور خارج دونوں خالی ہو جاتے ہوں۔

صدرا کہتے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ منطق کی رو سے کسی شے کی تعریف کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک ''حد'' کہلاتی ہے اور دوسری ''رسم''۔ **تعریف بالحد** میں کسی شے کی جنس قریب اور فصل قریب کو ملا کر تعریف بیان جاتی ہے اور **تعریف بالرسم** میں شے کا تعارف اس سے زیادہ مشہور اور زیادہ واضح چیز کے ذریعے کیا جاتا ہے(۵۰)۔ صدرا کہتے ہیں کہ ''وجود'' کو جنس اور فصل میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس کی **تعریف بالحد** ناممکن ہے اور اسی طرح وجود سے زیادہ کوئی شے واضح اور مشہور نہیں ہے لہٰذا **تعریف بالرسم** بھی ناممکن ہے:

و امّا انّه لا يمكن تعريفه، فلانّ التعريف امّا ان يكون بحدّ او برسم و لا يمكن تعريفه بالحدّ، حيث لا جنس له و لا فصل له فلا حدّ له۔ و لا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه و اشهر و لا بصورة مساوية له(۵۱)۔

وجود کی تعریف اس لیے ممکن نہیں ہے کہ تعریف یا تو ''بالحد'' ہوتی ہے یا ''بالرسم'' ہوتی ہے۔ وجود کی تعریف بالحد کے ناممکن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی کوئی جنس نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی فصل ہے۔ پس تعریف بالحد نہیں ہو سکتی اور تعریف بالرسم اس لیے ناممکن ہے کہ وجود کا ادراک اس سے زیادہ اظہر اور اشہر شے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کوئی اس کے مساوی صورت ہے یعنی اس کے برابر بھی کوئی چیز نہیں ہے۔

عملاً یہ تعریف کی ہی ایک صورت ہے جس میں تعین کی بجائے تمیز سے کام لیا جاتا ہے۔

جب ہم کسی شے کے بارے میں علم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس شے کو ایجابی طور پر متعین کریں اور دوسری صورت یہ ہے اس کو سلبی طور پر متعین کریں۔

مفہوم سلبی تعین کی راہ یہ ہوتی ہے کہ ہم اس شے کے بارے میں کہیں کہ یہ نہیں اور وہ نہیں۔ صدرا نے وجود کے بارے میں تعریف کے لیے ایجابی تعین کے بجائے سلبی تعین کی راہ اختیار کی ہے(۵۲)۔

بوعلی سینا نے ''الشفاء'' میں ''واجب الوجود'' کے بارے میں کہا کہ اس کی کوئی جنس اور فصل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس کی تعریف بیان نہ ہو سکنے کے امکان پر روشنی ڈالتے ہوئے یہی بات کی ہے جو صدرا نے ''وجود'' کے بارے میں کی ہے(۵۳)۔ ''واجب الوجود'' مطلق وجود نہیں ہے اور نہ ہی اسے محض وجود کہہ کر اس سے وجوب کی صفت کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ اگر ''ممکن الوجود'' کو اس کے مقابل فرض نہ کیا جائے تو اس کا تمیز بالذات انسانی شعور کے لیے ممکن نہیں ہے چنانچہ صدرا اور ابن سینا کا موقف ایک نہیں ہے۔ صدرا کے نزدیک وجود محض ہی اصل حقیقت ہے جب کہ ابن سینا نے ''واجب الوجود'' کو موضوع بنایا ہے۔ علاوہ ازیں ''واجب الوجود'' ایک تصور عقلی ہے جس طرح ''وجود محض'' ایک تصور عقلی ہے۔ دونوں کے بارے میں یہ خیال کہ خارج میں ان کے افراد موجود ہیں تو یہ بھی عقلی تصور ہے۔ تاہم ''واجب الوجود'' کو موضوع بحث بنانا وجود محض کے مقابلے میں زیادہ قرین قیاس ہے۔ اگرچہ صدرا نے وجود محض کو ''واجب الوجود'' ہی قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں ''**حقيقة الواجب صرف الوجود و محض النورية**''(۵۴) تاہم ''وجود محض'' کو ''واجب الوجود'' قرار دینا بھی ایسا ہی ہے جیسے وجود کو محکوم کرنا ہے اگرچہ صدرا کا خیال ہے کہ اس طرح سے وجود کو عقلی حکم سے باہر کیا جا سکتا ہے۔

ماحصل

صدرا ''حقیقت وجود'' اور ''مفہوم وجود'' میں فرق کرتے ہیں۔ وجود کے مفہوم پر بحث کرتے ہوئے اس کی تین صفات بتاتے ہیں۔ ایک وجود کا مفہوم ''مشترک معنوی'' ہے یعنی عقل انسانی میں وجود کا مفہوم ایک ہی ہے اور ہر موجود میں وجود کا ایک ہی معنی اور مفہوم پایا جاتا ہے۔ گویا عقل انسانی ''واجب الوجود'' میں وجود کا جو مفہوم سمجھتی ہے، وہی مفہوم وہ ممکن کے وجود

میں بھی پاتی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں ”ممکن الوجود“ تو اس ترکیب میں وجود کا لفظ جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ بالکل وہی دلالت ”واجب الوجود“ میں رکھتا ہے۔ ”وجود المعدوم“ میں بھی وجود کا مفہوم ایک وہی ہے جو مذکور ماقبل میں ہے۔ ”وجود“ کے لفظ کا معنوی اشتراک انسانی شعور کے لیے اس حد تک مانوس اور مسلم ہے کہ شعور خود اپنے ہی مسلماتِ ادراک سے دستبردار ہوجاتا ہے۔ وجوب، امکان اور امتناع ایسے مسلمات ہیں جنھیں شعور انسانی اپنے اخذ شدہ ”مفہوم وجود“ میں اضافہ کرتے ہوئے امتیاز پیدا کرتا ہے۔ گویا ”واجب الوجود“ کا مفہوم درحقیقت ایک اختراعی اور وضعی مفہوم ہے جو وجود کے مشترک مفہوم میں ارادی یا غیر ارادی طور پر اضافہ کرنے سے متشکل ہوا ہے۔

صدرا نے اس باب میں جن دلائل سے نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے، ان میں بیشتر کی حیثیت فکر و فلسفہ پر مبنی مسلمات کے بجائے مذہبی تخیلات پر مبنی عقائد کی ہے۔ موجودات اور معدومات میں عدم مناسبت سے صدرا نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وجود کا مفہوم ”مشترک معنوی“ ہے۔ یہ دلیل عمیق فلسفیانہ شعور کی غمازی نہیں کرتی۔ موجودات اور معدومات میں فرق و امتیاز کی بنا پر وجود کے مفہوم کے مشترک ہونے کو ظاہر کرنے کی کوشش میں وہ ایک اہم بات نظر انداز کر گئے ہیں کہ ”مفہوم وجود“ ان معدومات میں بھی اتنی ہی شدت کے ساتھ موجود ہے جتنا کہ وہ ان موجودات میں پایا جاتا ہے جنھیں وہ متمیز خیال کرتے ہیں (۵۵)۔

صدرا نے ”مفہوم وجود“ کی دوسری خاصیت یہ بتائی ہے کہ اس کا حمل اپنے ماتحت افراد پر بالتشکیک ہوتا ہے اور بالتواطو نہیں ہوتا۔ ”مفہوم وجود“ گویا ایک طرف مشترک ہے اور دوسری طرف وجہ امتیاز بھی متمیز ہے۔ مفہوم وجود دو ایسی متضاد صفات کا حامل ہے جو ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ ”مفہوم وجود“ موجودات میں باعث اشتراک بھی ہے اور وجہ امتیاز بھی ہے۔

مزید وہ کہتے ہیں کہ ”مفہوم وجود“ درحقیقت عقل انسانی کا وہ ادراک ہے جو موجودات سے عقل نے انتزاع کیا ہے۔ موجودات سے انتزاع شدہ ”مفہوم وجود“ امر مشترک ہے یا وجود کا یہ مفہوم انتزاع شدہ نہیں ہے بلکہ ذہنی طور پر شعور انسانی میں ودیعت شدہ ہے۔ دونوں صورتوں

میں ”مفہوم وجود“ کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہر موجود میں وہ ایک ہی ہے۔ ”وجود“ کا مفہوم اشیاء کے تعلق سے مشترک اور پھر یہی مشترک ”مفہوم وجود“ جب موجودات پر حکم لگاتا ہے یا انھیں Predicate کرتا ہے، ان پر محمول ہوتا ہے تو وہ اشتراک سے باہر آجاتا ہے اور موجودات پر یکساں محمول نہیں ہوتا۔ اب اس اشتراک میں تفاوت پیدا ہوجاتا ہے۔

شعورِ انسانی ایک ہی امر کے متعلق دو مختلف نہیں، متضاد جہات سے دوچار ہوتا ہے، پہلے اسے مشترک بناتا ہے پھر اسے متفاوت بناتا ہے اور اپنے ماتحت افراد پر محمول ہوتے ہوئے شدت و ضعف اور اوّلیت و اولیت اور نقص و کمال کا امتیاز پیدا کرتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ”مفہومِ وجود“ عقلی تصور ہے اور صدرا کے نزدیک تشکیک و تفاوت ”حقیقتِ وجود“ کی صفت ہے۔ نیز ان کے نزدیک وجود کی حقیقت تک ذہن کی رسائی ناممکن ہے (۵۶)۔ تو پھر حمل بالتشکیک کی صفت ”مفہوم وجود“ سے کیونکر وابستہ ہوگئی ہے؟ دوسری اہم بات یہ ہے کہ قضیہ حملیہ میں محمول درحقیقت سے موضوع کو متعین کرتا ہے اور اسے تشخص دیتا ہے مگر یہاں پر معاملہ برعکس ہے۔ محمول کو موضوع کے ذریعے سے تقوم حاصل ہو رہا ہے یعنی محمول نے موضوع کی جگہ لے لی ہے اور موضوع نے محمول کا وظیفہ اختیار کرلیا ہے۔ جس طرح سے مفہوم مشترک کے لیے تفاوت کا شعور غیر منطقی ہے، اسی طرح موضوع سے محمول کا افاضہ بھی غیر عقلی اور غیر منطقی ہے۔

صدرا نے وجود کے مراتب پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ ایک مرتبہ وجود ماقبل اور مابعد مرتبہ میں وجود واقع ہوسکتا ہے اور نہ متصور ہوسکتا ہے (۵۷) علاوہ ازیں ”واجب الوجود“ کو ہر موجود سے ممتاز کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ ”وجود محض“ ہے اور اس میں عدم کی ظلمت کو دخل نہیں ہے جبکہ اس کے علاوہ تمام موجودات میں تمیز اور فرق کا مبداء وہ درجہ ظلمت ہے جو ان میں درآیا ہے (۵۸)۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ”واجب الوجود“ پر ”مفہوم وجود“ کا اطلاق اپنے اندر ایک تمیز رکھتا ہے جو کسی دوسرے موجود کے لیے ممکن نہیں ہے۔ یہ موقف تنہا حمل بالتشکیک کو اصول نہیں رہنے دیتا۔ ”واجب الوجود“ کی حیثیت ممکن الوجود سے من کل الوجوہ منفرد نہیں رہتی

بلکہ شدت اور ضعف کی تفریق بن کر رہ جاتی ہے جو اصلاً تفریق ہے اور نہ تمیز ہے۔

''مفہوم وجود'' کی تیسری خاصیت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے افراد کا مقوم نہیں ہے۔ ''مفہوم وجود'' کے متوازی وجوذ کے حقیقی افراد اور ''مفہوم وجود'' ان افرادِ وجود کا مقوم نہیں ہے جو نفس الامر میں واقع ہیں۔ صدرا نے خود ہی کہا ہے کہ وجود کے لیے وجود ذہنی نہیں ہوتا۔ اگر یہ بات درست ہے تو جسے ''مفہوم وجود'' کہا جا رہا ہے، اس کے متوازی افراد وجود نہیں ہوں گے بلکہ اس کے متوازی کچھ بھی نہیں ہوگا۔ وہ ایک عقلی اعتبار ہے جس کو عقل نے اپنے آپ وضع کر لیا ہے اور جس کی حیثیت خارج میں موجود وجود کے حقیقی افراد کے معنی کی نہیں ہے۔ ''مفہوم وجود'' کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اپنے افراد کا مقوم نہیں ہے۔ علاوہ ازیں صدرا کے نزدیک ''مفہوم وجود'' ایک انتزاعی امر ہے اور معقولات ثانیہ ہے، اس ''مفہوم وجود'' کے متوازی افراد وجود نہیں ہیں۔ مگر پھر وہ خود ہی اپنے اس موقف کی نفی کرتے ہیں کہ اس ''مفہوم وجود'' کو دوسرے عقلی انتزاعات کی طرح نہ سمجھا جائے کیونکہ اس کے متوازی امور متاصلہ ہیں جو تحقق و ثبوت کے اعتبار سے اصالت کے حامل ہیں (۵۹)۔

❀❀❀

﴿حوالہ جات وحواشی﴾

۱۔ ملا صدرا، الاسفار، فصل دوم، ص ۶۲؛ الشواهد الربوبیه، مشہد، ۱۳۴۶ ش ھ، ص ۱۰۔ قوت و ضعف اور نقص و کمال سے صدرا کی مراد یہ ہے کہ جیسے واجب الوجود کے مقابلے میں ممکن الوجود ضعیف ہے اور ممکن الوجود کے سامنے واجب الوجود قوی ہے، ممکن الوجود ناقص ہے اور واجب الوجود کامل ہے۔ یہ حیران کن شے ہے کہ وجوب و امکان نفس الامر کی صفات بنا دی ہیں حالانکہ یہ تو ادراک کی صفات ہیں۔ دیکھیے: ابو البرکات، کتاب المعتبر، الفصل الثالث، ص ۱۲؛ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقین، بیروت، ۲۰۰۳، ص ۱۱۷۔

۲۔ مفهوم الوجود نفس التحقق والصيرورة فی الاعیان او فی الاذهان، وجود کا مفہوم اذہان اور اعیان میں نفس تحقق اور صیرورت ہی ہے، ملا صدرا، تعلیقات بر شفا، چاپ سنگی، تہران، ص، ۲۳، ۲۴، ۵۲؛ بہ حوالہ، شرح رسالہ المشاعر، از جعفر لاهیجانی، مشہد، ۱۳۸۳، ش ھ، ص ۶۔

۳ ایضاً، ص، ۶۱؛ ر۔ک، داود قیصری، الرسائل، استنبول ۱۹۹۷ء، ص ۲۹؛ قیصری نے وجود کے لفظ اور معنی کو زیادہ بامقصد استعمال کیا ہے۔ صدرا کے بیشتر بنیادی تصورات ایسے ہیں جن کی اصل قیصری کے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔

۴۔ ایضاً، ص، ۶۲۔

۵۔ ایضاً، ص، ۶۱۔

۶۔ "اسفار" کے اردو ترجمے کے لیے مولانا مناظر احسن گیلانی صاحب کے ترجمے سے اعانت لی ہے، اردو ترجمے کا حوالہ یہی رہے گا۔ مگر ترجمہ کرتے وقت مکمل طور پر مولانا کا تتبع نہیں کیا گیا، مولاناؒ کا ترجمہ: دار الطبع جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن سے ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا تھا۔

۷۔ ملا صدرا، المبداء و المعاد، ترجمہ فارسی احمد بن اردکانی، مرکز تولید و انتشارات، تہران، ۱۳۶۲ ش ھ، ص ۹۔

۸۔ ملا ہادی سبزواری، منظومه، چاپ سنگی، تہران، ۱۲۹۸؛ وجود کے مشترک معنوی ہونے کے دلائل کے لیے دیکھیے: مطہری، مجموعه آثار استاد مطهری، ۹، تہران، ۱۶۲۵ ش ھ، ج ۵، ص

۶۲-۶۴۔

۹۔ شیخ اکبر، الفتوحات المکیه، داراحیاء التراث الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۸ء، ص ۳۰۵۔

۱۰۔ ملاصدرا، الاسفار، سفر اول، فصل ہشتم، ص ۸۴۔

۱۱۔ مرتضیٰ مطہری، مجموعه آثار، جلد ۹، ص ۴۴۔

۱۲۔ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۷۔

۱۳۔ شیخ اکبر، الفتوحات المکیه، ص ۳۰۵۔

۱۴۔ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۷۔

۱۵۔ شیخ اشراق، حکمة الاشراق، سہیل اکیڈمی، لاہور، ص ۱۱۹۔

۱۶۔ الاسفار، سفر اول، فصل دوم، ص ۶۲۔ جب کسی تصور کو دوسرے تصور پر محمول (predicate) کیا جاتا ہے تو اگر محمول اپنے محکوم یا موضوع کے ہر ہر فرد پر یکساں طور پر صادق آئے تو اسے حمل بالتواطو کہتے ہیں اور کسی فرد پر کم اور کسی پر اس کا حمل زیادہ ہو تو اسے حمل بالتشکیک کہتے ہیں۔ صدرا کا کہنا ہے کہ "وجود" کے خارجی افراد پر "مفہوم وجود" محمول نہیں ہوتا بلکہ کچھ پر اس کا حمل زیادہ قوت اور شدت کے ساتھ ہوتا ہے اور کچھ پر ایسا نہیں ہوتا؛ محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تہران، ۱۳۷۶ش ھ؛ ابرہیم آیتی، مقولات، انتشارات دانش گاه، تہران، ۱۳۳۳ش ھ، ص ۳۹۔

۱۷۔ ایضاً۔

۱۸۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، کتاب خانہ ظہوری، تہران، ۱۳۶۳ش ھ، ص ۱۳۔

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۲۔

۲۰۔ الاسفار، ص۔

۲۱۔ الاسفار، سفر اول، فصل دوم، ص ۶۲۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۲۷۔ یہاں پر صدرا ایک سوال کے جواب میں یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ "ان وجود الواجب لا یساوی وجودات الممکنات فی حقیقة الوجود بل یشارکها فی مفهوم الموجودیة العامة التی هی من المعقولات الثانیة" یعنی واجب الوجود حقیقت وجود میں ممکنات کے وجود میں مساوی نہیں ہے بلکہ وہ اس موجودیت عامہ کے مفہوم میں شریک ہے جو معقولات ثانیہ میں سے ہے۔

۲۳۔ الاسفار، سفر اول، فصل دوم، ص ۶۲۔

۲۴۔ درحقیقت صدرا کا عقیدہ یہ ہے کہ "وجود" جنس الاجناس نہیں ہے بلکہ عقلی ادراک کا موضوع ہی نہیں ہے۔ تمام مقولات کا مبدا عقلی ادراک ہے۔ اب اگر عقلی ادراک سے وجود کی حقیقت یا کنہ کا شعور ممکن ہو تو "وجود" کو جنس الاجناس قرار دینا ممکن ہو جاتا ہے۔ صدرا کا منشا یہ ہے کہ "وجود" عقل کے ادراک میں رکھتے ہوئے عقل سے ماوراء ثابت کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے وجود کی

تعریف کے مسئلے پر یہ روش اختیار کی کہ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ کسی شے کی تعریف کا وہ انداز ہے جسے بالعموم متکلمین نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں اختیار کیا ہے کہ وہ یہ نہیں اور وہ نہیں یعنی سلب پر مبنی ایجاب۔

۲۵۔ الاسفار، سفر اول، فصل دوم، ص ۶۳۔

۲۶۔ ظفر الحسن، Philosophy: A critique، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۴۱، ۴۰۔

۲۷۔ پیر مہر علی شاہ، تتحقیق الحق فی کلمة الحق، دربار عالیہ گولڑہ، راولپنڈی، ص ۱۶۴۔

۲۸۔ برکات احمد، الحجة البازغه فی شرح الحکمة البالغه، سبحانی پریس، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ھ، ص ۸۹۔ صدرا کے ایسے ہی ایک قضیے کی جانب علامہ خیرآبادیؒ نے نشان دہی کی ہے؛ ر۔ ک، فضل الحق، الروض المجود، جامعہ نظامیہ، لاہور، س ن۔

۲۹۔ نصر الدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح، مدرس رضوی، دانش گاه، تہران، ۱۳۲۶ش ھ، ص ۲۹ تا ۳۳؛ بوعلی سینا، الشفاء (منطق)، انجمن آثار ملی، قم، ۱۴۰۵ق ھ؛ جن حقائق کونیہ کا انسانی عقل ادراک کرتی ہے، انہیں ملاحظات عقلیہ کی بنا پر ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے، تخصصات سے جس قدر دور ہوتی ہے اتنا ہی ادراک کی ماہیت کلی ہوتی ہے۔ اسی بنا پر جنس الاجناس ایسی جنس کو کہتے ہیں جس سے ماوراء اور کچھ نہیں ہے۔ ارسطو نے جنس الاجناس کو مقولات عشرہ میں منحصر کیا ہے۔

۳۰۔ بوعلی سینا، الشفاء، برہان، ص ۵۵۔

۳۱۔ ملاصدرا، الاسفار، ص ۶۳۔

۳۲۔ واقعہ یہ ہے کہ "وجود محض" جس کو صدرا واجب الوجود کہتے ہیں اور اس کے معنی کو جنس الاجناس کے طور پر قبول نہیں کرنا چاہتے۔ اس کا تصور مقولہ "جوہر" کے خصائص کا حامل ہے۔ مثلاً الرازی نے مباحث المشرقیه، مطبوعہ، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ھ، ص ۱۶۱/۱، میں جوہر کی تعریف میں لکھا، الموجود لا فی الموضوع، الذی ما لا یکون متعلق الوجود بالموضوع اصلاً۔ ایسا موجود جو موضوع میں نہ پایا جائے، وہ ذات جو موضوع سے اصلاً تعلق نہ رکھتی ہو۔ اب اگر آپ اس کو حسی معنی میں لیں تو یہی ماہیت ہوگی اور صدرا نے وجود کو ماہیت سے الگ بتایا ہے۔

۳۳۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص ۷۔

۳۴۔ بوعلی سینا، دانشنامه علائی، تصحیح، قم، ۱۳۳۱ش ھ، ص ۵۔

۳۵۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۰۔

۳۶۔ بوعلی سینا، الشفاء (منطق)، انجمن آثار ملی، قم، ۱۴۰۵ق ھ، ص ۸۳۔

۳۷۔ طوسی، اساس الاقتباس، انتشارات دانش گاه، تہران، ۱۳۲۶ش ھ، ص ۱۸۔

۳۸۔ ایضاً، ص ۷؛ لفظ کے بارے میں دلالت کی بحث میں جن مسائل کو اٹھایا جاتا رہا ہے، ان کا تعلق معنی کی جہت سے مدلول کی طرف اور معنی کے احصاء سے متعلق ہے۔ مثلاً دلالت تواطی، دلالت تطفل،

دلالت تطابق، دلالت تضمن اور دلالت التزام۔ مگر ان تمام کے علاوہ لفظ کی ہیئت کو بیان کرنے کی ایک یہ صورت بھی ہے کہ لفظ کا ایک رخ معروض کی جانب ہوتا ہے اور دوسرا معقول کی طرف۔ معروض اور معقول میں عینیت ہو تو حمل اوّلی ہوتا ہے اور اگر معروض اور معقول میں غیریت ہو تو حمل کی ماہیت اوّلی نہیں ہوتی۔

۳۹۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۱۰۔

۴۰۔ ایضاً، ص۱۱۔

۴۱۔ پیر مہر علی شاہ، تحقیق الحق فی کلمة الحق، ص۱۲۱؛ از محمد خوانساری، فرہنگ اصطلاحات منطقی، ص۲۶۶۔

۴۲۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۱۱۔

۴۳۔ ایضاً۔

۴۴۔ علامہ الحلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح، حسن زادہ آملی، قم، [illegible]۲۸، ص ۶۲؛ نیز اسی صفحے کا حاشیہ نمبر۲۔

۴۵۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۶۔

۴۶۔ طوسی، اساس الاقتباس، ص۳۶۶؛ محمد خوانساری، فرہنگ اصطلاحات منطقی، ۳۳۔

۴۷۔ ملاصدرا، الاسفار، ص۵۳۔

۴۸۔ ملاصدرا، المبدأ و المعاد، فصل چہارم، ص۲۹؛ الاسفار، ج۱، ص۱۱۵۔

۴۹۔ ملاصدرا، الاسفار، ص۲۸۶۔

۵۰۔ طوسی، اساس الاقتباس، ص۴۱۷؛ دانشنامہ علائی، ص۵۹۔

۵۱۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۶۔

۵۲۔ ملاصدرا، الاسفار، ج۱، ص۷۷۔

۵۳۔ ابن سینا، الشفاء، الفصل السابع، ص۴۶۔

۵۴۔ ملاصدرا، الاسفار، ج۱، ص۱۳۲۔

۵۵۔ ایضاً، ج۱، ص۶۲۔

۵۶۔ ایضاً، ص۶۳۔

۵۷۔ ایضاً، ص۶۲۔

۵۸۔ ایضاً، ص۸۵، ۸۶۔

۵۹۔ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۱۱۔

❁❁❁

باب دوم

وجود کی اصل حقیقت

وجود کی اصل حقیقت

سابقہ باب میں بتایا جا چکا ہے کہ صدرا کے نزدیک وجود کا ایک مفہوم ہے اور ایک اس کی خارجی اور واقعی حقیقت ہے۔ ''مفہوم وجود'' پر بحث مکمل کر لینے کے بعد اس باب میں ہم ''حقیقتِ وجود'' کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ صدرا کہتے ہیں کہ ''وجود'' ایک مستقل بالذات حقیقت ہے، وجود ایک ''شے'' ہے جیسے دوسری اشیاء ہمارے سامنے موجود ہیں۔ ''نفس وجود'' اور دیگر اشیائے موجودہ میں فرق یہ ہے کہ ''وجود بذاتہ'' موجود ہے اور دوسری اشیاء وجود کی وجہ سے موجود ہیں۔ اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے اصولاً دو قسم کے دلائل درکار ہیں، ایک وہ جو یہ ثابت کریں کہ وجود واقعی ''حقیقت'' ہے اور خیال یا مفروضہ نہیں ہے اور دوسری قسم کے دلائل سے یہ ثابت کیا جانا چاہیے کہ وجود خارج میں واقعتاً موجود ہے، جیسے دوسری خارجی اشیاء موجود ہیں۔ مگر صدرا ''وجود'' کے بارے دوسری قسم کے دلائل دینے کو کافی سمجھتے ہیں اور پہلی قسم کے دلائل کو بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ صدرا کے نزدیک ''وجود'' کا واقعی حقیقت ہونا گویا مسلّم ہے۔ تاہم وہ وجود کے موجود فی الخارج ہونے کے جو دلائل فراہم کرتے ہیں، وہ دلائل خود ایک ایسے دعوے پر مبنی ہیں جو اپنے ثبوت کے لیے مزید دلائل کا متقاضی ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

لما کانت حقیقة کل شیء هی خصوصیة وجوده التی یثبت له، فالوجود اولی من ذلك الشیء بل من کل شیء بان یکون ذا حقیقتة (1)۔

جب ہر شے کی حقیقت اس کے وجود کی وہ خاصیت ہے جو اس کے لیے ثابت ہے، تو ''وجود'' خود اس شے سے بلکہ تمام موجود اشیاء سے ذی حقیقت ہونے کا زیادہ حق دار ہے۔

مذکورہ بالا عبارت میں پہلے مرحلے میں شے کی حقیقت اور شے کا وجود، حسی معنی میں

استعمال ہوا ہے جبکہ دوسرے مرحلے پر ''وجود'' کا مفہوم حسی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے۔ یہ کہنا کہ جب ہر شے کی حقیقت اس شے کے وجود کی خاصیت ہے، یہاں مزید آگے بڑھنے سے قبل سوال یہ ہے کہ شے کے وجود کی خاصیت کیا ہے؟ صدرا کے نقطۂ نظر سے وہ شے کی ماہیت ہے، مگر ماہیتِ شے کا حسی وجود ہے، صدرا جس ''وجود'' کا دعویٰ کر رہے ہیں وہ بلاماہیت ہے جو ''عقلی وجود'' ہے۔ اس کے ثبوت کو بطور نتیجہ اخذ کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے ان کا نتیجہ بیان شدہ مقدمات سے ایسا انتزاع جو عقلی اصول کے منافی ہے صدرا اس نتیجے سے وجود کے حقیقت ہونے کو ثابت کرتے ہیں، عقلی انتزاع واقعی حقیقت کیسے ہوسکتا ہے؟ صدر ثابت کرنے کی سعی کرتے ہیں کہ یہ ''عقلی وجود''، عقلی نہیں ہے بلکہ ''عینی وجود'' ہے۔ ظاہر ہے کسی طور سے ثابت نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ ہم یہ فرض کرلیں کہ ''عقلی وجود'' ہی ''عینی وجود'' ہے۔ لیکن اگر اس کو مان لیا جائے تو ذہنی اور عینی کے مابین فرق و امتیاز ختم ہو جاتا ہے (۲)۔ اگر ذہنی وجود کو واقعی فرض کیا جانے لگے تو عقلی استدلال کی راہ تو ہموار ہو جاتی ہے مگر اس سے نفس الامر سے جو دوری پیدا ہو جاتی ہے اسے قبول کرنا عقلِ سلیم کے لیے ناممکن ہے۔

بہر حال صدرا کو اس امر پر شدید اصرار ہے کہ وجود ''عینی حقیقت'' ہے اور اس ''عینی حقیقت'' کو ثابت کرتے ہوئے منطقی اور مابعد الطبیعی مغالطوں پر مبنی استدلال پیش کرتے ہیں جن کو توجہ سے دیکھا جائے تو اصل مشکل کا ادراک ہو جاتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا بیان میں انھوں نے کیا ہے۔

صدرا نے ''وجود'' کو ایک ''عینی امر'' قرار دیا ہے جو بالکل اسی طرح خارج میں موجود ہے جس طرح سے کوئی بھی شے اپنے خارجی عینی وجود کے ساتھ موجود فی الخارج ہوتی ہے۔ اس دعوے کو وہ ثابت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اذ غیرہ بہ یصیر ذا حقیقۃ، فھو حقیقۃ کلّ ذی حقیقۃ ولا یحتاج ھو فی ان یکون ذا حقیقۃ الی حقیقۃ اخری، فھو بنفسہ فی الاعیان وغیرہ اعنی الماھیات بہ فی الاعیان لا بنفسھا(۳)۔

وجود کا غیر کیونکہ وجود کی وجہ سے حقیقی ہوتا ہے، پس وہ ہر حقیقی شی کی حقیقت ہے، وجود کو حقیقی ہونے کے لیے کسی دوسری حقیقت کی ضرورت نہیں ہے، وہ اپنی ذات کے ساتھ اعیان میں ہے اور اس کا غیر یعنی ''ماہیات'' اپنے طور نہیں بلکہ اسی کے باعث اعیان میں پایا جاتا ہے۔

صدرا کا کہنا یہ ہے کہ ہم جب کسی شے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ حقیقی ہے تو ہماری ...و یہ ہوتی ہے کہ خارج میں ایک شے پائی جاتی ہے، جس پر اس شے کا مفہومِ ذہنی صادق آتا ہے۔ ...کے مفہوم کے لیے بھی اسی طرح خارج میں ایک ''عینی حقیقت'' ہے، جس پر وجود کا مفہوم صادق آتا ہے، یہ مفہوم اس حقیقت کا عنوان ہے اور یہ عنوان اس فرد وجود میں متحقق ہے (۴)۔

''مفہوم وجود'' سے یہ مغالطہ پیدا ہوسکتا ہے کہ ''وجود'' ذہنی تصور ہو اور اس کے متوازی خارج میں حقیقت نہ ہو تو صدرا اس مشکل کو دور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ پہلے عقل میں ایک تصور قائم ہو اور پھر وہی تصور خارج میں واقع حقیقت پر صادق ہو۔ یہاں پر مفہوم وجود سے میری مراد وجود کا وہ تصور نہیں ہے جو بدیہی ہے۔ اس ''بدیہی'' تصور کے متوازی حقیقت موجود نہیں ہے۔ یہ مفہوم وجود خارج میں واقع فرد پر متعارف طریقے سے محمول نہیں ہوتا۔ یہ ایک نئی طرح کا حمل ہے جو صدرا کے نزدیک ''حمل اولی غیر متعارف'' کہلاتا ہے جو وجود کے فرد پر محمول ہوتا ہے۔

صدرا کہتے ہیں وجود کے مفہوم پر غور کرتے وقت آپ اس کے عقلی اعتبار اور ذہنی ملاحظے کو خاطر میں نہ لائیں بلکہ آپ فقط یہ دیکھیں ''وجود'' کی ایک عینی صورت ہے، جس پر مفہومِ وجود کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے انسان کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان ایک شے ہے جو خارج میں موجود ہے۔ وجود کے خارج میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود خود خارج میں موجود ہے۔ (۵)

دراصل صدرا اس مقام پر شیخ اشراق شہاب الدین المقتول (متوفی ۱۱۹۱ء) کے ایک اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ شیخ شہاب الدین المقتول کا کہنا ہے کہ وجود ''اعتباری شے'' اور ''ذہنی امر'' ہے اور ''حقیقی شے'' نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وجود خارج میں موجود ہے تو پھر اس وجود کا بھی وجود ہوگا اور یوں یہ سلسلہ الی غیر النہائیہ چلا جائے گا (۶)۔ صدرا، شیخ اشراق کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں ''وجود'' کا وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ ...موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا شیخ اشراق کی پیدا کردہ مشکل ختم ہوگئی ہے۔ شیخ اشراق کے اعتراض کو ایک اور انداز میں رد کرتے ہوئے صدرا نے کہا ہے کہ ''وجود'' موجود نہیں ہے، کیونکہ کوئی شے اپنی ذات سے موصوف نہیں ہوتی۔ شیخ اشراق نے ''وجود'' کو ذہنی تصور ثابت کرنے کے لیے جو دلیل دی ہے، صدرا نے اس دلیل کو رد کرتے ہوئے یہ خیال نہیں کیا کہ ان کی دلیل سے ایک ذہنی تصور کا ثبوت ہوتا ہے اور اس سے وجود کے حقیقت نفس الامری ہونے یا نہ ہونے کا امکان

پیدا نہیں ہوتا۔ اب اگر شے اور اس کا وجود ایک ہی حقیقت ہیں تو شے کے حسی خصائص کو محو کر دینے سے شے کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے تو اس صورت میں شے کا وجود تو حسیات میں ہی محصور ہو گا اور ایک انتزاعی تصور سے زیادہ کچھ نہیں ہوگا۔ اس طرح شیخ اشراق کے اعتراض کا تو کوئی جواب نہیں بن پاتا۔ صدرا نے شیخ اشراق کی استدلال کو علیٰ حالہ چھوڑ دیا ہے اور خود مطمئن ہو گئے کہ شاید جواب دیا جا چکا ہے۔

صدرا نے ایک قاعدہ وضع کیا ہے اور خود ہی اس کی نفی کر دی ہے، وہ کہتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ وجود معدوم ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ شے اپنے نقیض سے موصوف ہو گئی ہے، اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وجود کا نقیض عدم اور لا وجود ہے نہ کہ معدوم اور لا موجود۔

"فلقائل ان یقول فی دفعه ان الوجود لیس بموجود، فانه لا یوصف الشی بنفسه کما لا یقال فی العرف ان البیاض ابیض، فغایة الامر انّ الوجود لیس بذی وجود کما ان البیاض لیس بذی بیاض وکونه معدوماً بهذا المعنی لا یوجب اتصاف الشیء بنقیضه عند صدقه علیه، لان نقیض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم واللا موجود"(۷)

"شیخ اشراق کے اعتراض کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ "وجود" موجود نہیں ہوتا، اس لیے کہ شے اپنی ذات سے موصوف نہیں بتائی جاتی۔ جیسا کہ عرف میں یہ نہیں کہا جاتا کہ سفیدی سفید ہے، تو غایت الامر یہ ہے وجود "ذی وجود" نہیں ہے، جیسا کہ بیاض یا سفیدی ذی بیاض نہیں ہے۔ اس معنی کی رعایت کرتے ہوئے وجود کے معدوم ہونے سے "اتصاف الشی بنقیضہ" صادق نہیں آتا اس لیے کہ وجود کا نقیض عدم اور لا وجود ہے، لا موجود اور معدوم نہیں ہے۔"

صدرا کے بیان کا تناقض بالکل واضح ہے، وجود اگر موجود نہیں کہلا سکتا تو عدم بھی معدوم نہیں کہلا سکتا۔ چنانچہ جو مفاد وجود کے موجود ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ بعینہ وہی مفاد عدم کے معدوم ہونے پر پورا ہوتا ہے۔ جس طرح موجود بعینہ وجود ہے۔ اسی طرح معدوم بعینہ عدم ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ وجود کا نقیض عدم ہے اور معدوم نہیں ہے تو یہ ان کے اپنے بیان کردہ قاعدے کی نفی ہے۔ اگر یہ بات درست ہے کہ شے اپنی ذات سے موصوف نہیں ہو سکتی تو عدم کے معدوم ہونے یا معدوم کے عدم ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ عدم بنفسہ معدوم ہوگا۔ لہٰذا صدرا کے بیان کردہ قاعدے کی رو سے عدم اگر وجود کا نقیض ہے تو معدوم بھی وجود کا اسی طرح سے نقیض ہے جس

طرح سے عدم ہے۔

صدرا نے وجود کے عینی تحقق پر "کتاب المشاعر" میں آٹھ شواہد بیان کیے ہیں۔ ان سے ہر ایک "شاہد" سے یہی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ "وجود" موجود ہے۔ "وجود" حقیقت ہے اور خارج میں اسی طرح سے پایا جاتا ہے، جس طرح سے دیگر اشیاء پائی جاتی ہیں۔ صدرا کے نزدیک وجود کے علاوہ باقی تمام اشیاء وجود کی وجہ سے موجود ہیں، "وجود" خود ان تمام اشیاء سے موجود کہلانے کا زیادہ حق دار ہے۔ "وجود" کے عینی تحقق پر ان تمام شواہد کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے، پھر ان کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

شاهد اوّل: "وجودات" کی حیثیت خارجی حقائق کی ہے، مگر یہ ایسے خارجی حقائق ہیں، جن کے اسامی مجہول ہیں یعنی وہ ایسے خارجی حقائق ہیں جو علم کی حدود سے باہر ہیں۔ ہم نہیں جانتے کہ وہ کیا ہیں اور کیا نہیں ہیں۔ ہمارا علم ان تک رسائی نہیں رکھتا، وہ "مجہولۃ الاسامی" ہیں۔ ہمارا یہ کہنا کہ وہ اس طرح کا وجود ہے یا اُس طرح کا وجود ہے، یہ سب ان مجہولۃ الاسامی حقائق خارجیہ کے اسماء کی شروح ہیں۔ یہ سب شرحیں ذہن میں ایک لزوم پیدا کرتی ہیں جس سے ایک "امر عام" بنتا ہے اور اشیاء کی اقسام وجود میں آتی ہیں۔ گویا وجودی حقائق کا ادراک حقیقت اس امر عام کا ادراک ہے جو ذہن کے التزام کا نتیجہ ہے اور یہ نفس الامر میں موجود "حقائق وجودیہ" کا ادراک نہیں ہے:

اعلم انّ للوجودات حقایق خارجیّة، لکنّها مجهولة الاسامی۔ شرح اسمائها وجود کذا و وجود کذا۔ ثمّ یلزم الجمیع فی الذهن الامر العام۔ واقسام الشیء والماهیة معلومة الاسامی والخواصّ۔ والوجود الحقیقیّ لکلّ شیء من الاشیاء لا یمکن التعبیر عنه باسم ونعت، اذ وضع الا سماء والنعوت انّما یکون بازاء المفهومات والمعانی الکلّیة، لا بازاء الهویّات الوجودیّة والصور العینیّة(۸)۔

جان لو کہ وجودات خارجی حقائق ہیں مگر مجہولۃ الاسامی ہیں۔ ان کے اسماء کی شرح میں کہا جاتا ہے کہ وجود اس طرح سے ہے یا اُس طرح ہے۔ پھر وہ سب مل کر ذہن میں ایک امر عام اور شے کی اقسام کو لازم کرتے ہیں۔ ماہیت معلومۃ الاسامی اور خواص ہے۔ تمام شے کے وجود حقیقی کو اسم اور نعت سے تعبیر کرنا ناممکن ہے اس لیے کہ اسماء اور نعوت مفہومات اور معانی کلیہ کے متوازی وضع کیے جاتے ہیں اور ہویاتِ وجودیہ اور صور عینیہ کے مقابلے میں نہیں کیے جاتے۔

صدرا کے بیان کردہ قاعدے کی رو سے ہمیں ''ہویات وجودیہ'' اور ''صور عینیہ'' کا علم اس لیے حاصل نہیں ہو سکتا کہ ''ہویات وجودیہ'' اور ''صور عینیہ'' ایسے حقائق ہیں جو ہم ان کے مقابلے میں کوئی اسم رکھتے ہیں اور نہ ان کی کوئی تعریف یا نعت بیان کرتے ہیں۔ گویا جب صدرا یہ کہتے ہیں کہ ''وجودات'' حقائق خارجیہ ہیں تو یہ بیان بھی ان ''ہویات وجودیہ'' اور ''صور عینیہ'' کے اسم کی حیثیت رکھتا ہے اور نہ نعت کا درجہ رکھتا ہے۔ اگر صورت حال واقعتاً ایسی ہے تو پھر صدرا کا پورا فلسفہ وجود ایک ایسی مجہول شے کا تعاقب قرار پائے گا جسے ''مجہول'' کہنا بھی مجہول ہوگا۔ علاوہ ازیں صدرا کے مطابق ''مفہوم وجود'' کا اطلاق اپنے ماتحت افراد پر تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے (۹)۔ تو کیا یہ حمل بھی فرضی اور غیر حقیقی ہے؟ صدرا کہتے ہیں کہ ''مفہوم وجود'' کو دیگر معقولات ثانیہ کی طرح نہ سمجھا جائے کیونکہ اس کے متوازی ''امور متاصلہ'' ہیں (۱۰)۔ تو کیا مجہولۃ الاسامی کے متوازی ''مفہوم وجود'' کوئی معنی نہیں رکھتا؟ علاوہ ازیں صدرا کہتے ہیں کہ افرادِ وجود ''ہویات بسیطہ'' ہیں (۱۱)۔ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں کہ ''ہویات وجودیہ'' مجہولۃ الاسامی ہیں۔ ان کے بیان کا تناقض بالکل واضح ہے کیونکہ اس سے ''بسیط'' میں ترکیب آ گئی ہے۔ بسیط کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کلی طور پر معلوم ہوتا ہے۔ اس میں کچھ حصہ مجہول پڑا ہو تو ایسی صورت میں وہ بسیط کے معنی کا مصداق قرار نہیں دیا جائے گا۔ اگر ''وجودات'' ہویات بسیطہ ہوں اور مجہولۃ الاسامی بھی ہوں، تو ایک وقت میں شے یا مجہول ہو سکتی ہے یا بسیط، اس کا کوئی امکان نہیں ہے کہ بسیط ہوتے ہوئے مجہول رہے (۱۲)۔

شاہد ثانی: وجود کے عینی تحقق کے لیے صدرا نے جو دوسری دلیل قائم کی ہے یا ان کے بقول ''شاہد ثانی'' بیان کیا ہے، وہ بھی ان کے ''شاہد اول'' میں بیان کیے جانے والے تناقضات کی طرح حقائق کے ناقص ادراک پر مبنی استدلال سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صدرا کے بیان کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ان کے شارحین یا وہ خود فکر و فلسفے کے مبادی سے کیونکر بے خبر ہو سکتے ہیں؟ صدرا وجود کی عینیت کو ثابت کرتے ہوئے ''ذہن اور خارج'' کے تصورات پر روشنی ڈالتے ہوئے، دونوں کے مفاہیم ومطالب کی وضاحت کرتے ہیں:

انّ من البیّن الواضح انّ بالخارج والذهن فی قولنا "هذا موجود فی الخارج" و "ذاك موجود فی الذهن" لیس من قبیل الظروف والامکنة ولا المحالّ، بل المعنی بکون الشیء فی الخارج انّ له وجوداً یترتّب علیه آثاره و احکامه، وبکونه فی الذهن انّه

بخلاف ذلك. فلو لم یکن للوجود حقیقة الا مجرّد تحصّل الماهیّة، لم یکن حینئذ فرق بین الخارج والذهن، وهو محال، اذ الماهیّة قد تکون متحصّلة ذهناً ولیست بموجودة فی الخارج (۱۳)۔

یہ بالکل واضح ہے کہ جب ہم کہتے ہیں ''یہ موجود فی الخارج ہے اور وہ موجود فی الذہن ہے تو خارج اور ذہن سے ہماری کیا مراد ہوتی ہے۔ یہ دونوں ظروف ہیں نہ مکان ہیں اور نہ ہی یہ محل ہیں۔ کسی شے کے خارج میں موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا ایک وجود ہے جس پر احکام و آثار مرتب ہوتے ہیں اور ذہن میں ہونے کے معنی اس کے برعکس ہیں (یعنی احکام و آثار مرتب نہیں ہوتے) پس اگر وجود کی کوئی حقیقت تحصل ماہیت کے سوا نہ ہوتی تو خارج اور ذہن کے مابین کوئی فرق اور امتیاز نہ ہوتا اور یہ محال ہے۔ کبھی کبھی ماہیت ذہنی طور پر ہوتی ہے اور خارج میں نہیں ہوتی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ صدرا کے نزدیک نہ خارج حقیقی خارج ہے اور نہ ہی ذہنی حقیقتاً ذہنی ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ خارج اور ذہن کو ظرف، مکان اور محل قرار نہ دینا ہی انتہائی لایعنی موقف ہے۔ یہاں پر صدرا نہ صرف صریح عقل سے متصادم موقف اختیار کر رہے ہیں بلکہ خود اپنے موقف کی بھی نفی کر رہے ہیں۔ اگر موجود فی الذہن پر احکام و آثار مرتب نہ ہو سکتے تو تمام قضایا کے خواص اور احکام کوئی معنی نہ رکھتے۔ کیا صدرا اور ان کے شارحین اور معتقدین بتا سکتے ہیں کہ ''کلی'' کے کوئی احکام و آثار نہیں ہوتے؟ حالانکہ یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ کلی موجود فی الذہن ہے (۱۴)۔ صدرا اب تک یہ ثابت کرنے کی سعی کر رہے تھے کہ وجود کے افراد خارج میں موجود ہیں۔ خارج کو وہ پہلے سے ایک محل یا ظرف خیال کر چکے ہیں، جس میں وجود کے موجود ہونے یا وجود کے تحقق و تحصل کو ثابت کرنے کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ یہاں پر انہوں نے وجود کے خارج میں موجود ہونے کو ثابت کرنے کی بجائے خارج کے خارج ہونے اور ذہن کے ذہن ہونے کو وجود کا تابع بنا دیا ہے۔ صدرا کا فکری تناقض ان کے اسی بیان سے واضح ہے۔ اگر موجود فی الذہن سے مراد ایسا وجود ہے جس پر احکام و آثار مرتب نہیں ہو سکتے تو پھر وہ جو نتیجہ اخذ کر رہے ہیں، وہ خود ماہیت کے موجود فی الذہن ہونے کی تاثیر سے پیدا ہو رہا ہے۔ کیونکہ وہ کہہ رہے ہیں:

اذ الماهیة قد تکون متحصلة ذهنا ولیست موجودة فی الخارج۔

اس لیے کہ گا ہے گا ہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ماہیت ذہن میں تو ہوتی ہے اور خارج میں نہیں ہوتی۔
علاوہ ازیں صدرا نے ''وجود ذہنی'' پر بحث کرتے ہوئے مختلف مقامات پر جو مؤقف اختیار کیا ہے، وہ بھی ان کی اس رائے کی تائید نہیں کرتا۔ وہ کہتے ہیں، وجود ذہنی در حقیقت ''نفس انسانی'' کی ویسی ہی خلقت ہے جیسی عالم خارجی باری تعالیٰ کی تخلیق ہے۔ چنانچہ نفس انسانی اپنے طور سے ایک عالم ایجاد کرتا ہے جو ''وجود ذہنی'' کہلاتا ہے۔ انسان کے نفس میں ضعف اور نقص پایا جاتا ہے، لہٰذا اس کی تخلیق میں بھی وہ نقص اور ضعف پایا جائے گا اس لیے وجود ذہنی سے وہ آثار پیدا نہیں ہوتے جو عالم خارجی میں پائے جانے والے وجود میں ہوتے ہیں، مثلاً خارج میں آگ کا کام جلانا ہے مگر ذہن میں اس کے وجود سے جلانے کا عمل معدوم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

الوجود الذهنی، وهو: ان الله سبحانه خلق النفس الانسانیه بحیث یکون لها اقتدار علی ایجاد صور الاشیاء فی عالمها، لانها من سنخ الملکوت و عالم القدرة، ----- فالنفس خلقت و ابدعت مثالاً للباری جل اسمه ذاتاً و صفةً و فعلاً مع التفاوت بین المثال و الحقیقة فللنفس فی ذاتها عالم خاص و مملکة شبیهة بمملکة بارئها مشتملة علی امثلة الجواهر و الاعراض المجردة والمادیة واصناف الاجسام الفلکیة والعنصریة البسیطة المرکبة و سایر الخلایق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم(۱۵)۔

اللہ تعالیٰ نے نفسِ انسانی کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ اسے اپنے عالم میں اشیاء کی صور ایجاد کرنے پر قدرت حاصل ہے۔۔۔۔۔ نفس انسانی کو اپنے باری تعالیٰ کی مثال پر خلق و ابداع کیا گیا ہے۔ ذات کے اعتبار سے اور صفت و فعل کے لحاظ سے، حقیقت اور مثال کے مابین تفاوت کے ساتھ۔ پس نفس کا ایک خاص عالم ہے اور اس کے باری تعالیٰ کی بادشاہت کی سی اسے بادشاہت حاصل ہے جو جواہر و اعراض مجردہ و مادیہ اور فلکی اجسام، عناصر، بسیطہ اور مرکبہ پر مشتمل ہے اور تمام خلائق کا مشاہدہ ان کے حصول یا تحقق کی حالت میں کرتا ہے۔

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ''وجود ذہنی'' صدرا کے نزدیک نفس انسانی کی ذاتی تخلیق ہے یا مخلوق ہے۔ صدرا کے بیان سے جو چیز ثابت ہوتی ہے، وہ ''وجود ذہنی'' کی ماہیت کا وہ پہلو ہے جسے ہم مابعد الطبیعی توجیہ سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہ توجیہ خارج اور ذہن کے بارے

...مشکل کو حل نہیں کرتی۔ ذہن اور خارج کے بارے میں انسان کا بلاواسطہ شعور کچھ اور بتاتا ہے۔ عالم خارجی میں جو کچھ واقع ہے وہ زمان و مکان کی حدود میں محدد ہے۔ بہرحال سوال یہ ہے کہ کیا ''وجود ذہنی'' پر احکام و آثار مرتب نہیں ہوتے؟ جیسا کہ صدرا نے کتاب المشاعر میں مؤقف اختیار کیا ہے۔ ''وجود ذہنی'' کی مذکورہ بالا توجیہ سے اس مؤقف کی تائید ہونے کی بجائے نفی ہوتی ہے جسے صدرا یہاں بیان کر رہے ہیں۔ یہاں پر صدرا نے عالم خارجی میں موجود تمام احکام و آثار کو ''وجود ذہنی'' کے لیے ثابت کر دیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صدرا کا ''وجود خارجی'' خارج سے واقع نہیں ہے۔ وہ ''خارجی وجود'' کے لیے ایک ''ذہنی مفروضہ'' قائم کرتے ہیں اور پھر اس مفروضہ سے خارج اور ذہن میں فرق کرتے ہیں، ورنہ یہ بہرحال واضح ہے کہ خارج عبارت ہے زمان و مکان سے یعنی جو چیز زمان و مکان میں ہے، زمانی مکانی ہے وہ خارجی ہے اور جو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے وہ ذہنی ہے(۱۶)۔ اگر خارج کے لیے زمان و مکان کو بطور شرط نہ مانا جائے تو وہ خارج جس کے ہم دعوی دار ہوں گے، حقیقتاً خارج ہونے کے بجائے ہمارے ذہن کا پیدا کردہ خارج ہوگا، یعنی یہ ذہنی خارج ہے یا یہ خارج فی الذہن ہے نہ کہ خارج فی الاصل ہے۔

علاوہ ازیں صدرا نے ''وجود ذہنی'' اور ''وجود خارجی'' میں جو فرق بیان کیا ہے، وہ در حقیقت فاعل اور جاعل کے اعتبار سے ہے۔ نفس انسانی جس ''وجود'' کا جاعل اور فاعل ہے، وہ ''ذہنی وجود'' کہلاتا ہے اور الوہی نفس یا ذات باری تعالیٰ جس وجود کی جاعل و فاعل ہے، وہ ''وجود خارجی'' کہلاتا ہے۔ خارج اور ذہن کے متعلق صدرا کے مؤقف کو قبول کرنے میں دشواری یہ ہے کہ یہ دونوں نفس مدرکہ کے ادراک کی جہات ہیں۔ نفس مدرکہ کا وہ ادراک جو اپنے تحقق اور تحصل کے لیے زمان و مکان کا محتاج ہے یا زمان و مکان سے مشروط ہے، خارج کہلاتا ہے اور جس ادراک کے تحقق و تحصل کا انحصار زمان و مکان پر نہیں ہے بلکہ محض ارادۂ ادراک پر منحصر ہے، وہ ذہن کہلاتا ہے۔ اگر خارج اور ذہن کا امتیاز نفس مدرکہ پر مبنی نہ ہوتا تو نفس مدرکہ کو محو کر دینے سے خارج اور ذہن کا تصور ممکن ہوتا۔ مگر چونکہ نفس مدرکہ کے سلب وجود کے ساتھ ہی خارج اور ذہن کا تصور محال ہو جاتا ہے، اس سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ ''وجود خارجی'' اور ''وجود ذہنی'' ایک ہی نفس کے ادراک کی جہات ہیں ''وجود خارجی'' کے وجود خارجی ہونے کا مطلب ہے کہ اس کا جاعل اور فاعل اور ہے اور ''وجود ذہنی'' کا جاعل اور فاعل اور ہے۔ یہی وجہ

ہے کہ شیخ اشراق نے کلی کے خارج میں واقع پذیر ہونے کے امکان کی نفی کرتے ہوئے کہا ہے:

"هو ان (المعنى العام) لا يتحقق فى خارج الذهن، اذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها الشركة، فصارت شاخصه و قد فرضت عامة وهو محال"(۱۷)

"کلی کے خارج میں متحقق نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عموم کے معنی ذہن سے خارج میں متحقق نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ اگر خارج میں متحقق ہو جائے تو اس کی ایک ایسی "ہویت" تسلیم کرنی پڑے گی جو اس کو غیر سے ممتاز کرتی ہو۔ جس میں شرکت متصور نہ ہو سکے تو وہ معنی متشخص ہو جائیں گے حالانکہ اس کو یا غیر شخص فرض کیا گیا تھا اور یہ محال ہے۔"

شیخ اشراق نے خارج میں وقوع کو تشخص اور تعین سے تعبیر کیا ہے۔ زمان و مکان کی قیود میں واقع ہونے کا نام خارج ہے۔ شیخ اشراق کی اسی عبارت سے ادراک کی ان دو جہات کا شعور بھی بآسانی واضح ہو جاتا ہے، جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ اگر انسانی ذہن کا وہ ادراک جس میں عمومِ معنی کا مفہوم پایا جاتا ہے، خارج میں ممکن ہوتا تو خارج اور ذہن کی تقسیم لایعنی ہوتی۔ اسی طرح جزوی کا وہ تشخص جو عموم معنی میں حائل ہوتا ہے اگر شے کے ذہنی مفہوم سے میسر آ سکتا ہوتا تو ذہن اور خارج کی تقسیم لاحاصل ہوتی۔

علاوہ ازیں صدرا نے "وجود" کے بارے میں یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ "وجود" کا کوئی "ذہنی وجود" نہیں ہے۔ وجود کا وجود فقط خارجی ہے، وجود کے ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ وہ موجود ہے۔ شاید صدرا کا مدعا یہ ہے کہ وجود کا ادراک کرنے والا کوئی ہو یا نہ ہو، وجود بہر حال موجود ہے۔

فليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهنى(۱۸)۔

پس ہر حقیقت وجودیہ کے حصول یعنی تحقق کی ایک ہی صورت ہے، لہٰذا وجود کا وجود ذہنی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خارج اور ذہن کی تقسیم "وجود" کے تعلق میں لایعنی ہے۔ وجود کا وجود ذہنی نہیں ہے بلکہ وہ "عين الصير ورة" ہے، اس کا حکم اور حمل اوّلی ہوتا ہے۔ یہاں پر وہ "وجود" کے خارجی ہونے اور ذہنی نہ ہونے پر استدلال کر رہے ہیں۔ اب اگر "نفسِ وجود" کے لیے خارج اور ذہن کی تقسیم ممکن ہی نہ ہو تو یہ استدلال بالکل لایعنی ہو جاتا ہے۔ خارج کے خارج

نے اور ذہن کے ذہن ہونے کا انحصار نفس وجود پر نہیں ہے جیسا کہ صدرا نے فرض کر لیا ہے "نفس مدرکہ" کے ادراک پر ہے۔ وجود سے خارج اور ذہن کا فرق پیدا نہیں ہوتا بلکہ خارج ور ذہن سے وجود کے موجود ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ صدرا نے استدلال کو علی العکس برتا ہے۔ خارج اور ذہن کو وجود سے ثابت کیا ہے، جس سے وجود ثابت ہوتا ہے اور نہ ادراک ثابت ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ نفس مدرکہ کا ادراک خلا میں نہیں ہوتا، اگر پہلے سے کچھ موجود نہ ہو تو ادراک کے تحقق کی شرائط وقوع پذیر نہیں ہوں گی۔ مگر یہ بھی حق ہے کہ اگر نفسِ مدرکہ کی قوت ادراک ان تمام شرائط میں اوّلین شرط نہ ہو تو عملِ ادراک کا تحقق بھی ممکن نہیں ہے۔

علاوہ ازیں انسان اپنے ادراک میں چاہے تو ایسی بہت سی مفروضہ چیزوں کو شامل کر سکتا ہے جس کا واقعی خارجی وجود نہ ہو حتیٰ کہ وہ خود ادراک کے ادراک نہ ہونے کا تصور بھی کر سکتا ہے، مگر یہ بات خود قوت ادراک کی حد سے تجاوز پر مبنی ہو گی اور حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو گا۔

شاهد ثالث:

وجود کی خارجی عینیت کو ثابت کرتے ہوئے صدرا نے کہا تیسری دلیل یا شاہد یہ پیش کیا ہے:

انه لو كانت موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشىء منها على شىء كقولنا زيد حيوان والانسان ماش، لانّ "مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين فى الوجود" وكذا الحكم بشىء على شىء عبارة عن "اتحادهما وجوداً و تغايرهما مفهوما و ماهيّة" وما به المغايرة غير ما به الاتحاد ----- فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة والازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما و تغاير ما، اذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل۔ فلو كان الوجود امراً انتزاعيا، يكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما اضيف اليه وتعدده من المعانى والماهيات واذا كان كذلك، لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاولىٰ الذاتى، فكان الحمل منحصراً فى الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى(۱۹)۔

اگر اشیاء کی موجودیت ان کی ماہیتوں کی وجہ سے ہوتی اور کسی دوسری وجہ سے نہ ہوتی تو ان کے

بعض کا حمل بعض پر ممتنع ہوتا اور ایک شے کا حکم دوسری شے پر بھی ممنوع ہوتا۔ مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ ''زید حیوان'' ''الانسان ماش'' اس لیے حمل کا مفاد اور اس کا مصداق ایسے دو مفاہیم کے مابین اتحاد ہوتا ہے جو وجود میں ایک دوسرے سے متغایر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک شے کا حکم دوسری شے پر وجودی اتحاد اور مفہومی اور ماہیتی تغایر سے عبارت ہے۔ ما بہ تغایر اور ما بہ الاتحاد لگ الگ ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ پس اگر وجود ماہیت کے سوا کوئی شے نہ ہوتا تو اتحاد کی جہت، مخالفت کی جہت کا غیر نہ ہوتی۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ لازم باطل ہے تو ملزوم بھی اسی طرح باطل ہے۔

اس ملازے کا بیان اس طرح سے ہے کہ حمل کی بنیاد وحدۃ ما اور مغائرۃ ما پر ہوتی ہے۔ اگر وحدت محضہ ہو تو حمل نہیں ہوگا اور اگر کثرت محضہ ہوگی تو بھی حمل نہیں ہوگا۔ اگر وجود فقط امرا نتزاعی ہوتا تو اس کی وحدت اور اس کا تعدد دونوں اپنے مضاف الیہ کے تابع ہوتے اور اس کا تعدد معانی اور ماہیات کلیہ میں ہوتا، جب صورت حال یہ ہو تو اشیاء میں حمل متعارف متحقق نہ ہوتا اور حمل اولی ذاتی ہی ہوتا اور حمل فقط حمل اولی ذاتی میں منحصر ہو کر رہ جاتا، جس کی اساس اتحاد بہ حسب معنی ہوتا ہے۔

اس عبارت کو کھولنے کی ضرورت ہے تاکہ اس کے حقیقی مفہوم کو سمجھا جا سکے۔ نیز اس میں صدرا نے جن مسلمات کے ساتھ اصل بات کو آگے بڑھانے کی کوشش کی ہے، ان مسلمات کو بھی دیکھنا ضروری ہے کہ وہ کہاں تک مسلماتِ فکر ہیں؟ کیا وہ مسلماتِ فکر ہونے کی تمام ضرورتوں کو پورا کرتے ہیں؟

زید حیوان، یہ ایک قضیہ ہے جس میں زید موضوع ہے اور ایک موجود حقیقت ہے۔ اسی طرح حیوان محمول ہے اور وہ ایک اور حقیقت ہے جو ''زید'' کی حقیقت کے سوا ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے وجوداً الگ الگ ہیں اور مفہوماً بھی الگ الگ ہیں۔ ان کے مابین اشتراک کا وجود ''حیوانیت'' ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ حیوانیت انتزاعی اور اعتباری امر ہے۔ یہ بات خود صدرا کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ ''حیوانیت'' معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اعتباری امر ہے(۲۰)۔ چنانچہ حمل کی اساس جس امر پر قائم ہے، وہ انتزاعی اور اعتباری حقیقت ہے۔ اگر حمل کی بنیاد اعتباری نہ ہوتی تو کلی کا حمل کلی پر کیونکر جائز ہوتا اور جزوی کو کلی کے تحت کیسے محمول کیا جا سکتا؟ کلی عقلی شے ہے اور جزوی خارج میں پائی جاتی ہے۔ دونوں کے مابین وحدت کی کوئی بھی اساس ہو وہ لازماً اعتباری ہوگی۔ اگر صدرا کے نزدیک ''وجود'' امر اعتباری ہو تو یہ استدلال درست ہو

سکتا ہے۔ لیکن اگر صدرا اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں کہ وجود امر واقعی ہے اور اشیاء کے مابین وحدت کی اساس ہے تو وہ اس بیان سے ثابت نہیں ہوتا۔

صدرا کہتے ہیں کہ حمل کی بنیاد ''وحدۃ ما'' اور ''تغایر ما'' ہے، یعنی حمل کی بنیاد ایک طرح کی وحدت اور ایک دوسری طرح کی مغائرت کا تقاضا کرتی ہے۔ مگر حمل کی بنیاد کے لیے مغائرت اور وحدت کا ہر مفروضہ غیر ضروری ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل تو اسم اور مسمیٰ کے مابین نسبت کا نام ہے۔ اسم بھی ایک تصور ہے اور مسمیٰ بھی ایک تصور ہے، دونوں کے اپنے اپنے معانی اور دونوں معانی کا باہمی ربط ذہنی شعور کی دریافت ہے۔ تصور کا حمل تصور پر ہو یا تصور کا حمل خارج پر ہو، ہر دو صورت میں باہمی علاقہ نسبت اور اضافت کا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ابوالبرکات البغدادی نے لکھا:

الحمل بالحقيقة هو اضافة المعنى الى موضوعه و اعتباره بقياسه عند الذهن(۲۱)۔

حمل درحقیقت معنی کی اپنے موضوع کی طرف اضافت ہے اور اس کا اعتبار ذہنی قیاس ہے۔

صدرا کا یہ کہنا کہ اگر وحدت محضہ ہو تو بھی حمل کا امکان نہیں ہے اور مغائرت محضہ ہو تو بھی حمل ممکن نہیں ہے۔ دونوں مقدمے جس مفروضے پر قائم ہیں، وہ مفروضہ ہی باطل ہو گیا ہے تو اس کا نتیجہ بھی لاحاصل ہو گیا ہے۔ حمل کا جواز فقط معنی کا وضع ہونا ہے اور کچھ نہیں۔ اگر ہم کسی تصور کے متوازی کچھ بھی نہ رکھیں اور اس کو محمول بنانا چاہیں تو محمول ہونے کے لیے ہمارے پاس کچھ بھی نہیں ہوگا حتی کہ خود نفس تصور بھی نہیں ہوگا، فلہٰذا:

لان المحمول هو صورة الموضوع و معناه(۲۲)۔

اس لیے کہ محمول موضوع کی صورت اور اس کا معنی ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں صدرا کا یہ بیان ان کے اپنے دوسرے موقف کی بھی تردید کرتا ہے۔ صدرا کا کہنا ہے کہ ہر شے کا ''وجود'' وہی ہے جو وہ چیز ہے۔ یعنی جوہر کا وجود جوہر ہے اور عرض کا وجود عرض ہے:

انّ المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا جوهرية اخرى، و كذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى(۲۳)۔

ہمارے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ جوہر کا وجود اسی جوہریت کے ساتھ جوہر ہوتا ہے اور کسی دوسری جوہریت کے ساتھ نہیں ہوتا، اسی طرح عرض کا وجود اسی عرضیت کے ساتھ عرض ہوتا اور

کسی دوسری عرضیت کے ساتھ نہیں ہوتا۔

ہر شے اپنے وجود کے ساتھ موجود ہے اور اسی طرح وہ ہر دوسری شے کا غیر ہے لہٰذا ''وجود'' تو ایسی حقیقت ہے جو ''مابہ الاتحاد'' ہونے کے بجائے ''مابہ التغایر'' ہے۔ جب کہ صدرا کے مذکورہ استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ وجود ''مابہ الاتحاد'' ہے۔ دونوں موقفت باہم متناقص ہیں۔ اس سے بھی زیادہ بڑی مشکل اس وقت سامنے آتی ہے، جب ہم صدرا کے ہاں یہ دیکھتے ہیں کہ وہ ''وجود'' کے لیے ذہنی تصور کے امکان کی نفی کرتے ہیں۔ اگر ''وجود'' کا ذہن میں کوئی وجود نہیں تو طبائع محمولہ میں اس کے دخیل ہونے کو بطور ثبوت کیونکر پیش کیا جا سکتا ہے؟

حیران کن بات یہ ہے کہ صدرا نے آگے چل کر **کتاب المشاعر** میں اس مذکورہ شاہد کے فوراً بعد ''الشاہد الخامس'' میں ''وجود'' کا ''مابہ التشخص'' بتایا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

فاذن لابد وان یکون للشخص زیادة علی الطبیعة المشترکة یکون تلك الزیادة امراً متشخصا لذاته غیر متصور الوقوع للکثرة ولا نعنی بالوجود الاّ ذلك الامر(۲۴)۔

چنانچہ یہ ضروری ہے کہ شخص کے لیے طبیعت مشترکہ پر کچھ زائد ہو، اور وہی ''امر زائد'' اس شخص کا متشخص ہو اور کثرت میں اس کا وقوع متصور نہ ہو۔ ہماری مراد ''وجود'' سے وہی ''امر زائد'' ہے۔

گویا صدرا کے نزدیک ''وجود'' وہ ''امر زائد'' ہے جو طبیعت مشترکہ کے علاوہ ہوتا ہے اور طبیعتِ مشترکہ وجود کا حصہ نہیں ہے۔ ''مفہوم وجود'' کا مشترک ہونا اور کسی نوع کی جزئیات کی ''طبیعت مشترک'' ایک شے نہیں ہیں۔ ''مفہوم وجود'' حقیقت ہے اور نہ ''طبیعت مشترک'' وجود کی حقیقت ہے۔ ایک ''امر زائد'' جو اشتراک کی بنا نہیں بن سکتا، وہ ''حمل اوّلی'' کی بنا کیونکر بن سکتا ہے؟ اگر ''نفس وجود'' نوع کی جزئیات کی طبیعتِ مشترک پر ''امر زائد'' ہے تو اسے بنا تشخص سمجھا جائے گا اور ہر ہر نوع کی طبیعت مشترک پر ''امر زائد'' الگ الگ ہوگا۔ اس طرح تو ہر نوع کا فرد حقیقی فقط ''حمل اوّلی'' کا ہی موضوع ہوگا اور کسی دوسری نوع حمل کا موضوع نہیں بن سکے گا۔ اس طرح منطق کے تمام قوانین جن قواعد کلیہ پر مبنی ہیں وہ لاحاصل ہو کر رہ جائیں گے۔ یہی وہ نتیجہ ہے جس پر صدرا نے ''الشاہد الثالث'' میں وجود کے عینی تحقق کو سند بنایا ہے۔

علاوہ ازیں اس اصول کو پیش نظر رکھا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ''وجود'' اور ''ذہن'' ایک دوسرے سے کوئی ہم آہنگی نہیں رکھتے۔ وجود حقیقتِ نفس الامری ہے اور ذہن کا ادراک اس حقیقت نفس الامری سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی شعور کے لیے

یہ فکری مسلمہ بن سکتا ہے کہ ذہن اور حقیقت ایک دوسرے کے لیے اجنبی رہیں؟ صدرا کے موقف سے یہی واضح ہوتا ہے کہ مفہوم اور وجود دو متغایر چیزیں ہیں اور ان کے مابین ہم آہنگی کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے تو پھر ذہن کا اپنی ذات کے بارے میں ادراک بھی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہوگا اور ذہن کی اپنی کنہ اور ذات ''وجود'' کے افراد میں سے ایک فرد متصور ہوگی۔ اس طرح ہر استدلال اور ہر استنتاج اپنی اصلیت اور حقیقت کھو دے گا۔ کیا صدرا کے لیے یہ موقف قابل قبول ہو سکتا ہے؟

شاهد الرابع:

صدرا نے وجود کی عینیت ثابت کرنے کے لیے چوتھی دلیل قائم کی ہے۔ اس دلیل کا تعلق ایک عقلی ملازمے سے ہے۔ ہم بار بار اس امر کی طرف نشاندہی کر رہے ہیں کہ صدرا نے ''دلیل'' کی ماہیت پر غور کیے بغیر اس سے نتیجہ اخذ کیا ہے۔ وہ شاید سمجھتے ہیں کہ عقلی لزوم کا ثبوت خارج میں واقعیت کے ثبوت کو مستلزم ہے اگرچہ وہ خود اس دلیل میں اسی مشکل کی نشاندہی بھی کرتے ہیں۔ دلیل ہے:

لو لم یکن الوجود موجوداً، لم یوجد شیء من الاشیاء، وبطلان التالی یوجب بطلان المقدم۔ بیان الملازمة انّ الماهیّة اذا اعتبرت بذاتها مجرّدةً عن الوجود، فهی معدومة و کذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم؛ فهی بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة۔ فلو لم یکن الوجود موجوداً فی ذاته۔لم یمکن ثبوت احدهما للآخر۔ فانّ ثبوت شیء لشیء او انضمامه الیه او اعتباره معه متفرّع علی وجود المثبت له او مستلزم لوجوده۔ فاذا لم یکن الوجود فی ذاته موجوداً ولا الماهیّة فی ذاتها موجودة، فکیف یتحقّق ههُنا موجود؟ فلا تکون الماهیّة موجودةً، وکلّ من راجع وجدانه یعلم یقیناً انّه اذا لم تکن الماهیّة متّحدة بالوجود، کما هو عندنا فلم یصحّ کونها موجودة، فانّ انضمام معدوم بمعدوم غیر معقول، وایضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود احدهما او عروضه للآخر او وجودهما او عروضهما لثالثٍ، غیر صحیح اصلاً، فانّ العقل یحکم بامتناع ذلك(۲۵)۔

اگر وجود موجود نہ ہو تو اشیاء میں سے کوئی شے موجود ہو ہی نہیں سکتی، کیونکہ نتیجہ باطل ہے، اس لیے مقدمہ بھی باطل ہے۔ اس لزوم کی تفصیل یہ ہے ''ماہیت کو جب وجود سے مجرد کر کے اس کی

ذات کا اعتبار کیا جائے تو وہ معدوم ہوتی ہے اور اسی طرح جب اس کی ذات کا اعتبار وجود اور عدم سے قطع نظر کر کے کیا جائے تو وہ اس اعتبار سے موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم ہوتی ہے۔ پس اگر ''وجود'' اپنی ذات میں موجود نہ ہو تو ان دونوں کا ایک دوسرے کے لیے ثبوت ناممکن ہوگا۔ ایک شے کا ثبوت دوسری شے کے لیے، یا اس کا انضمام اس کی طرف یا اس کے ساتھ اس کا اعتبار ''مثبت لہ'' کے وجود پر متفرع ہوتا ہے یا اس کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے۔ پس اگر ''وجود'' اپنی ذات میں موجود نہ ہو اور نہ ماہیت اپنی ذات سے موجود ہے تو موجود کیسے متحقق ہو جائے گا؟ پس ماہیت موجود ہی نہ ہوگی۔ ہر وہ شخص جس کا وجدان کام کرتا ہے وہ یقینی طور پر جانتا ہے کہ جب تک ماہیت ''وجود'' کے ساتھ متحد نہ ہو جائے، جیسا کہ ہمارا موقف ہے، اس کا موجود ہونا صحیح نہیں ہے۔ معدوم کا معدوم میں انضمام غیر معقول بات ہے اور مفہوم کا مفہوم کے ساتھ انضمام دونوں میں سے کسی ایک وجود کے بغیر یا ایک دوسرے کو عارض ہونا یا کسی تیسرے کے لیے ان دونوں کا وجود یا عروض اصلاً صحیح نہیں ہے۔ بے شک عقل اس کے ممنوع ہونے کا حکم دیتی ہے۔

صدرا کے اس ''شاہد'' کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں ''وجود'' کی جگہ ''ماہیت'' اور ''ماہیت'' کی جگہ ''وجود'' کو رکھ دیں اور مذکورہ بالا تقریر سے وہی کچھ ''ماہیت'' کے لیے ثابت ہو جائے گا جو ''وجود'' کے لیے ثابت کیا گیا ہے۔ مفروضات عقلیہ کی خوبی یہ ہے کہ وہ سب یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں۔ مثلاً اب اگر ہم کہیں کہ جب ہم ''وجود'' کو ماہیت سے مجرد کر کے دیکھیں تو اس حالت میں وہ معدوم ہوگا (۲۶) اور اسی طرح جب ماہیت کے ہونے اور نہ ہونے کا اعتبار کیے بغیر وجود کو دیکھا جائے تو وہ نہ موجود ہوگا اور نہ معدوم ہوگا۔ اسی طرح اس ''شاہد'' کی مذکورہ بالا تقریر کو مکمل کرنے سے نتیجہ اس کے برعکس ہوگا جو صدرا نے نکالا ہے۔ بایں ہمہ یہ صدرا کے لیے ناقابل انکار ثبوت کا درجہ رکھتا ہے۔

صدرا نے معلوم نہیں عقل کے لیے کیا فرض کر لیا ہے، جو ان کے لیے مفروضات کی واقعیت کو قطعی بنا دیتی ہے۔ مذکورہ بالا ''شاہد'' میں جو کچھ مشہود ہوتا ہے، وہ فقط یہ ہے کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ماہیت ''وجود'' سے مجرد ہے تو معدوم ہے اور اگر ماہیت کو ''وجود'' اور ''عدم'' کے اعتبار کے بغیر دیکھا جائے تو وہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے۔ اس ''شاہد'' کی پوری اساس مفروضات در مفروضات پر قائم ہے۔ سمجھ یہ نہیں آتا کہ اس سے نفس الامر کی واقعیت کیونکر ثابت ہو جاتی ہے؟ صدرا خود ہی کہتا ہے کہ مفہوم کا مفہوم میں انضمام کوئی معنی نہیں رکھتا، اس کے

وجود وہ یہ اس شاہد سے کیا مشہود کرنا چاہتے ہیں؟

اس کے علاوہ اس دلیل کا سارا دارومدار اس مفروضے پر قائم ہے کہ ''وجود'' کی ہستی ''وجود اور ماہیت'' سے عبارت ہے۔ اگر وجود اور ماہیت کی ثنویت کو قبول کر لیا جائے تو پھر اس دلیل کا اگلا مفروضہ یہ ہے کہ ''وجود'' تو موجود ہے ہی اور ماہیت موجود نہیں ہے۔ اس دلیل کا تیسرا مفروضہ یہ ہے کہ ''وجود'' تو بغیر ماہیت کے موجود ہو سکتا ہے۔ مگر ماہیت بغیر ''وجود'' کے موجود نہیں ہو سکتی۔ ان تین مفروضوں میں یہ دلیل اپنے مدلول کو ثابت کر رہی ہے۔

پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ صدرا کے نزدیک ماہیت اور وجود کی ثنویت کے کیا معانی ہیں؟ اگر وجود بغیر ماہیت کے متصور ہو سکتا ہے تو ایسا وجود جس کی کوئی ماہیت ہی نہ ہو اس کو ہم انسان کیا سمجھ سکتے ہیں؟ حتیٰ کہ ''وجودِ محض'' بھی ایک ماہیت ہے کیونکہ ''محضیت'' کی قید کے ہٹ جانے سے وہ نظری مفاد میسر نہیں آ سکتا جو اس قید کے ساتھ قائم ہے۔ اسی طرح یہ خیال کہ ''وجود'' یا ''ماہیت'' کوئی شے ہیں خود ایک ماہیت کے متقاضی ہیں۔ صدرا نے خود اس موضوع پر بات کرتے ہوئے ماہیت کو وجود کے تصور کے ساتھ ناگزیر ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

ان الماهيات من الاعراض الاوليه ذاتيه لحقيقة الوجود (۲۷)۔

ماہیات حقیقت وجود کے اولی اور ذاتی اعراض ہیں۔

اب اگر ماہیت ''وجود'' کی حقیقت کا ذاتی اور اوّلی عرض ہے تو پھر وہ ''وجود'' کی حقیقت کے تحقق کی اولین شرط ہوگی۔ عقلی طور پر اس کا کوئی امکان نہیں ہے کہ کوئی شے اپنے ذاتی اور اوّلی عرض کے بغیر متصور ہو سکے (۲۸)۔ اس لیے کہ عرض ذاتی اوّلی موجود کی صفت قرار پانے سے زیادہ خود اس کے وجود کی ازلی ضرورت ہے۔ اب اگر یہ بات درست ہے کہ ''ماہیت'' اور ''وجود'' کے مابین تعلق کی ماہیت یہی ہے تو ''وجود'' کا تحقق ماہیت کے بغیر متصور نہ ہوگا۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اعراض کا ادراک عرض نہیں ہوتا بلکہ اس جوہر کے وجود کا مرہون منت ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ پایا جاتا ہے اس لیے صدرا نے کہا:

''لا يجوز عروضها لها في نفس الامر لانها في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينها فيه اصلاً'' (۲۹)

''نفس الامر میں وجود کا عروض ماہیت کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ نفس الامر میں دونوں (یعنی وجود اور ماہیت) امر واحد ہیں اور ان دونوں میں اصل کے اعتبار سے کوئی مغائرت نہیں ہے۔''

نہیں ہے۔
صدرا کے نزدیک نفس الامر میں ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے مابین کوئی مغائرت نہیں ہے۔
ایسی صورت میں صدرا کا بیان کردہ لزوم خود اپنی اہمیت کھو دیتا ہے اور اس لزوم سے جو کچھ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی وہ بھی بے مقصد ہو جاتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ صدرا کے فلسفے میں ''ماہیت'' کا تعین ایک انتہائی دشوار کام ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے خود ''وجود'' کا مفہوم متعین کرنا تقریباً محال ہے۔ لہٰذا ایسے تمام مقامات جن میں صدرا نے اپنی دلیل کا انحصار ''وجود'' اور ''ماہیت'' کی ثنویت پر رکھا ہے، وہ اسی قسم کے اشکالات سے بھرے ہوئے ہیں۔

''وجود'' کی عینیت پر صدرا نے ایک اور دلیل قائم کی ہے۔ اس دلیل میں ہمیں ایک اہم تصور کو سمجھنے کا موقع بھی مل جاتا ہے۔ یہ تصور صدرا کے فلسفے میں ''مدار'' کی حیثیت رکھتا ہے یعنی ''وجود''۔ اگرچہ صدرا نے ''وجود'' کے بارے میں جو کچھ پہلے کہا ہے، وہ اس سے مختلف ہے جو وہ یہاں بیان کر رہے ہیں۔ اس دلیل کا انحصار بھی ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے مابین ثنویت کے مفروضے پر ہے۔ اور دلیل میں ان تمام باتوں کو پوری طرح نظر انداز کر دیا گیا ہے جو ''ماہیت'' کے بارے میں وہ پہلے کہہ چکے ہیں۔

الشاهد الخامس:

انه لو لم یکن للوجود صورة فی الاعیان، لم یتحقّق فی الانواع جزئی حقیقی هو شخص من نوع وذلك لانّ نفس الماهیّة لا تابی عن الشرکة بین کثیرین وعن عروض الکلیّة لها بحسب الذهن، وان تخصّصت بالف تخصیص من ضم مفهومات کثیرة کلیّة الیها۔ فاذن لا بد ان یکون للشخص زیادة علی الطبیعة المشترکة تکون تلك الزیادة امراً متشخّصاً لذاته غیر متصوّر الوقوع للکثرة ولا نعنی بالوجود الا ذلك الامر، فلو لم یکن متحقّقاً فی افراد النوع، لم یکن شیء منها متحقّقاً فی الخارج هذا خلف(۳۰)۔

اگر ''وجود'' کی کوئی صورت اعیان میں نہ ہوتی تو انواع میں جزوی حقیقی یعنی کسی نوع کا شخص یا فرد متحقق نہ ہو سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''ماہیت'' اپنے نفسِ ذات کے لحاظ سے شرکت بین الکثیرین سے کبھی مانع نہیں ہوتی اور ذہن میں اسے کلیت عارض ہوتی ہے، چاہے اسے بہت سے مفہومات سے ہزار تخصیص دیتے رہیے۔ اندریں صورت یہ ضروری ہے کہ ''شخص'' (جزوی مشخص) کے لیے ''طبیعتِ مشترک'' پر ''امرِ زائد'' ہو کہ یہی ''امرِ زائد'' اپنی ذات کا مشخص ہوگا اور کثرت میں اس کا وقوع متصور نہ ہو سکے۔ ہم ''وجود'' سے وہی ''امرِ زائد'' مراد لیتے ہیں۔ اگر نوع کے افراد میں وہ متحقق نہ ہو تو خارج میں کوئی شے متحقق نہ ہو سکے گی اور یہ غلط ہے۔

صدرا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیت ایک ایسی شے ہے جو اپنے اندر ''کلیت'' کو قبول کرنے کا رجحان رکھتی ہے، اس وجہ سے اس کے ماتحت افراد میں تشخص کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ تشخص ایک ''امرِ زائد'' ہے جو نوع کے افراد میں ان کی طبیعتِ مشترک سے سوا ہوتا ہے۔ یہی ''امرِ زائد'' ہے جسے صدرا ''وجود'' سمجھتے اور کہتے ہیں۔ گویا صدرا کے نزدیک ''ماہیت'' اور ''وجود'' میں ہویت ہی متحقق نہیں بلکہ وجودِ شے درحقیقت کسی نوع کے افراد کی طبیعتِ مشترک پر ایک امرِ زائد ہے جس نے اس نوع کی جزوی مشخص کو تشخص سے بر فراز کیا ہے۔ اگر نوع کے افراد میں فرد کو ''تشخص'' دینے والا ''امرِ زائد'' وجود ہے تو پھر ہر ''کلی'' کے ماتحت آنے والے افراد میں جزوی کو مشخص کرنے والا ''امرِ زائد'' بھی وجود ہی ہوگا۔ ایک کلی کو دوسری کلی سے ہم جس ''امرِ زائد'' کی بنیاد پر الگ کرتے ہیں وہ بھی وجود ہوگا۔

اب ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ صدرا کے نزدیک تو ''ماہیت'' کو ''وجود'' کے ساتھ ویسا اتحاد نہیں ہے جیسا کہ عرض لاحق کو اپنے معروض سے ہوتا ہے بلکہ آپ کے نزدیک تو ''ماہیت'' ہویتِ ذات کے مرتبے پر وجود پر محمول ہے اور وجود کے ساتھ متحدہ ہے(۳۱)۔

اگر ماہیت ہویت ذات کے مرتبہ پر ''وجود'' کے ساتھ متحد ہے اور محمول ہے تو ''امرِ زائد'' جس سے فردی تشخص متحقق ہوتا ہے وہ وجود کیسے ہو جائے گا؟ اور جزوی کا انفرادی تشخص ''وجود'' سے کیونکر ممکن ہوگا؟ کیونکہ وہ تو اصل ہے جو تمام اشیائے خارجی اور ذہنی میں مشترک ہے۔ ہمیشہ امرِ مشترک پر زائد حقیقت میں متحد اور محمول ہونے کا جواز اور امکان پایا جاتا ہے۔ متحد اور محمول تو ماہیت ہے مگر امرِ مشخص ''وجود'' ہے۔ اگر صدرا کی توجیہ کو قبول کر لیا جائے تو طبائع محمولہ کا پورا قاعدہ برعکس ہو جائے گا۔ مثلاً ''الانسان ماش'' میں انسان کو مشخص کرنے والا امر کا حامل ''ماش'' کا تصور ہے جو محمول ہے نہ کہ ''الانسان'' ہے جو کہ ایک صفت کے ساتھ موصوف ہو کر مشخص ہو گیا ہے۔ ایک طرف تو صدرا کہتے ہیں کہ ماہیت متحد اور محمول ہے اور دوسری طرف مشخص ''وجود'' کو قرار دیتے ہیں، یہ بالکل واضح نوعیت کا تناقض ہے جس کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہو سکتی ہے۔

علاوہ ازیں خارج میں ہر جزوی نہ فقط ''وجود'' رکھتی ہے بلکہ اپنی ''جزوی ماہیت'' کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ اگر خارج میں ''جزوی'' اپنی کوئی منفرد ماہیت نہیں رکھتی تو صدرا کا وہ بیان لایعنی ہو جائے گا جس میں وہ کہتے ہیں:

اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج و مع الوجود الذهني في الذهن(۳۲)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں (وجود اور ماہیت) نفس الامر میں بلا امتیاز ایک ہی شے ہیں۔ پس وجود خارجی کے ساتھ ماہیت خارج میں متحدہ ہے اور وجود ذہنی کے ساتھ ذہن میں۔

یہ امر طے ہے کہ نوع کے افراد میں جو ''طبیعت مشترک'' پائی جاتی ہے، وہ خارج میں موجود نہیں ہوتی۔ یہ ایک ذہنی شے ہے، جس سے کلیت کا شعور وابستہ ہوتا ہے۔ جہاں تک ''خارجی وجود'' کا تعلق ہے تو وہ لامحدود جزئیات کا مظہر ہے۔ خارج میں واقع ہر جزوی اپنے وجود کے ساتھ اپنی متمیز ماہیت رکھتی ہے، جو اس کا خارجی وجود کہلاتا ہے۔ صدرا کے نزدیک ''وجود'' اور ''ماہیت'' نفس الامر میں ایک ہی شے ہیں تو پھر وجود کے امر زائد ہونے کے کیا معنی ہیں؟ یعنی وہ امر زائد جس سے جزوی خارج میں متحقق ہوتی ہے، صدرا کے نزدیک وہی شے کا وجود ہے، تو کیا وہ ''امر زائد'' نفس الامر میں ماہیت کے علاوہ کوئی چیز ہے؟ اگر یہ بات درست تسلیم کر لی جائے تو صدرا کا وہ موقف بھی ختم ہو جاتا ہے، جس میں انہوں نے ماہیت اور وجود کو نفس الامر میں شے واحد قرار دیا ہے نیز صدرا نے ماہیت کو تو وجود کی ہویت ذات کے مرتبے میں متحد بتایا ہے۔

الماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض لاحق(۳۳)۔

ماہیت (وجود کے ساتھ) متحد ہو کر محمول ہوتی ہے لیکن (یہ اتحاد) ہویت ذاتیہ کے مرتبے پر ہوتا ہے۔ ایسا حال نہیں ہے جو عرض لاحق کا ہوتا ہے۔

اب اگر وجود کی ہویت بلا ماہیت متصور نہیں ہو سکتی تو پھر وجود کو ماہیتِ شے پر امر زائد کیونکر سمجھا جا سکتا ہے؟ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ صدرا کے نزدیک ''ماہیت'' وجود کے اعراض ذاتی اور اوّلی میں سے ہے۔ یہ بات ناقابل فہم ہے کہ عرض ذاتی اوّلی میں طبیعت مشترک کو قبول کرنے کی اہلیت کہاں سے آ جائے گی؟ یا وہ شرکت کو کیسے مانع نہ ہو گا؟ عرض ذاتی اوّلی کی خوبی یہ ہوتی ہے کہ اس کے بغیر معروض متصور ہی نہیں ہوتا، ورنہ اس کے عرض ذاتی ہونے کے کوئی معنی

نہیں ہیں۔ مگر صدرا نے اپنے ہی بیان کی نفی کرتے ہوئے ماہیت کے لیے یہ مفروضہ وضع کر لیا کہ وہ شرکت کو مانع نہیں ہوتی۔

صدرا نے ''ماہیت'' اور ''وجود'' کے بارے میں ایک اور مقام پر جو کچھ بیان کیا ہے وہ بھی ان کی اس دلیل سے متصادم نظر آتا ہے۔ ماہیت کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہا:

"ان الوجود نفس ثبوت الماهية"(۳٤)

''ماہیت کا ثبوت ہی وجود ہے۔''

اب اگر ماہیت کا ثبوت ہی وجود ہے تو پھر کوئی شے اپنے جزوی تشخص کے ساتھ بغیر ماہیت کے کیونکر موجود ہو سکتی ہے؟ علاوہ ازیں صدرا نے اس بات پر بے حد اصرار کیا ہے کہ وجود اور ماہیت میں حقیقی ثنویت نہیں ہے بلکہ ثنویت تو تجزیہ کار عقل کی کارستانی ہے کہ وہ ماہیت کو وجود سے جدا کر کے اس کا مشاہدہ کرتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

مغايرة الماهية للوجود واتصافها به امرعقلى انما يكون فى الذهن لا فى الخارج، وان كانت فى الذهن ايضاً غيرمنفكة عن الوجود اذ الكون فى العقل ايضا وجود عقلى، كما انّ الكون فى الخارج وجود خارجى(۳۵)۔

ماہیت کی ''وجود'' سے مغائرت اور ''وجود'' کے ساتھ اس کا اتصاف عقلی امر ہے، یہ فقط ذہن میں ہوتا ہے، خارج میں نہیں ہوتا۔ اگرچہ ذہن میں بھی یہ وجود سے جدا نہیں ہو سکتی اس لیے عقل میں ہونا بھی ''عقلی وجود'' ہے، جیسا کہ خارج میں ہونا خارجی وجود ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ صدرا کے نزدیک عقل اپنے ملاحظے میں ماہیت کو وجود کے بغیر دیکھ سکتی ہے اور ایسا کرنا گویا عقل کی اپنی شان ہے ورنہ حقیقت میں ماہیت ''وجود'' سے منفک نہیں ہو سکتی، تو کیا صدرا نے وجود اور ماہیت کی ثنویت پر جو دلیل قائم کی ہے، وہ بھی عقل کے ایک ایسے مخصوص فعل کا نتیجہ ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے؟ صدرا نے اپنی دلیل کے مقدمے کی صحت خود ہی مشکوک کر دی ہے۔ عقل کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ حقیقت سے الگ ہو کر یا اس کو خاطر میں لائے بغیر اشیاء کے ملاحظے کی اہلیت رکھتی ہے تو پھر صدرا نے جو دلیل قائم کی ہے کہ وجود کے بغیر جزوی کا متحقق ہونا محال ہے، کیونکہ ماہیت میں شرکت پائی جاتی ہے اور جزوی اپنے تشخص کے لیے طبیعت مشترک سے سوا اپنا ''وجود'' چاہتی ہے۔ صدرا کی دلیل کا یہ مقدمہ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جب یہ مان لیا جائے کہ خارج میں وجود اور

ماہیت دو جدا جدا امور ہیں۔لیکن اگر یہ دونوں جدا جدا امور ہیں تو ہر دو میں تشخص بھی ہوگا اور ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم بھی ہوں گے۔

الشاهد السادس:

اعلم ان العارض على ضربين: عارض الوجود و عارض الماهية و الاوّل كعروض البياض للجسم والفوقية للسماء فى الخارج و كعروض الكلية و النوعية للانسان، ولجنسية للحيوان۔والثانى كعروض الفصل للجنس و التشخص للنوع"----(۳۶)۔

عارض کی دو قسمیں ہیں؛ عارض وجود اور عارض ماہیت؛ پہلے کی مثال ہے جیسے سفیدی جسم کو عارض ہے، جیسے خارج میں آسمان کو فوقیت عارض ہے، جیسے تصور انسان کو کلیت اور نوعیت عارض ہے یا جیسے تصور حیوان کو جنسیت عارض ہے۔دوسرے کی مثال ہے جیسے جنس کو فصل عارض ہوتی ہے یا جیسے نوع کو تشخص عارض ہوتا ہے----

صدرا کے بیان کردہ ''چھٹے شاہد'' میں وجود کی عینیت اسی صورت میں ثابت ہو سکتی ہے، جب ہم صدرا کے پہلے مقدمات کو یکسر نظر انداز کر دیں۔دوسری بات یہ ہے کہ صدرا کے اس خیال کی تائید کرنا بھی مشکل ہے کہ وجود اور ماہیت کے عوارض الگ الگ ہوتے ہیں۔صدرا کہتے ہیں کہ خارج میں وجود اور ماہیت ایک ہی شے ہیں اور ماہیت اور وجود کی ثنویت دراصل عقل کی کارکردگی ہے ورنہ حقیقت حال اس طرح سے نہیں ہے(۳۷)۔علاوہ ازیں مذکورہ بالا مقدمے میں صدرا نے ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے جن عوارض کا ذکر کیا ہے، اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ صدرا کے لیے یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ ان دونوں میں کوئی فرق بتا سکتے۔جسم کو سفیدی کا عارض ہونا وجود کے عارض کی مثال ہے۔لیکن اگر اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ''جسم''، حسی مادہ ہے، اور یہ حسی مادے کی ماہیت ہے کہ وہ مختلف عوارض کا مجموعہ ہوتا ہے۔اگر ان عوارض میں سے ہر ایک کو یکے بعد دیگرے محو کر دیا جائے تو ''وجود'' نام کی کوئی شے باقی نہیں رہے گی۔ یہ صدرا کا محض خیال ہے کہ ''سفیدی'' کا جسم کو عارض ہونا وجودی نوعیت کا ہے۔یا فوقیت خارج میں آسمان کے وجود کو عارض ہے۔فوق اور تحت مکان کے مقولات ہیں، ان سے کسی وجود کا عرض ثابت نہیں ہوتا بلکہ کسی شے کی ظرفیت کا ثابت ہوتی ہے۔اگر وجود شے کے عارض کو دیکھنا ہے تو وہ ایسے عرض ذاتی کو کہا جائے گا جس کے بغیر شے کا متصور ہونا ممکن ہی نہ ہو(۳۸)۔صدرا کے مدعا کے خلاف یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ''فوقیت'' کو آسمان کی ماہیت کا

عارض کیوں نہ خیال کیا جائے؟

نیز انسان کے تصور کو ''جنس'' بنا دینے والی کلیت انسانی وجود کو کیسے عارض ہو سکتی ہے؟ لیکن جس کلیت سے جنس اور فصل کا امتیاز پیدا ہو وہ کیونکر انسان کی ماہیت کو عارض ہے؟ صدرا کے ذہن میں ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے مابین التباس پیدا ہو جاتا ہے۔وہ ''وجود'' کے تصور کے ساتھ اس کے خارجی ہونے کے دعوے کو بھی شامل کرتے ہیں تو اس قسم کے التباس سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکتے۔

الشاهد السابع:

ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها اى وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه ولا شك ان حلول العرض فى موضوعه امر خارجى زائد علىٰ ماهيته و كذا الموضوع غير داخل فى ماهية العرض وحدها وهو داخل فى وجوده الذى هو نفس عرضيته و حلوله فى ذلك الموضوع-----(۳۹)۔

اعراض کا وجود اپنے موضوع کے لیے وہی ہوتا جو وہ فی نفسہ ہے، یعنی عرض کا وجود موضوع میں حلول سے عبارت ہے۔اس میں شک نہیں کہ عرض کا حلول اپنے موضوع میں ایک خارجی امر ہوتا ہے جو اس کی ماہیت کے حوالے سے ایک امر زائد ہے، اسی طرح سے موضوع عرض کی ماہیت میں داخل نہیں ہے وہ اس کی عرضیت میں داخل ہوتا ہے اور اس کا حلول اس موضوع میں ہوتا ہے---

صدرا نے یہاں جس امر کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا ہے وہ یہ ہے کہ جوہر کا وجود ہو یا عرض کا وجود ہو دونوں کا انحصار عقلی ملاحظات پر ہوتا ہے۔عرض کا وجود ایک عقلی اعتبار ہے جس طرح جوہر کا وجود ایک عقلی اعتبار ہے۔جوہر اگر اعراض کا مجموعہ نہ ہوتا تو علی استقلالہ قائم رہتا۔جوہر جن اعراض کا مجموعہ ہے ان میں چند دوسرے اعراض کی نسبت دائمی ہیں اور چند نسبتاً عارضی ہیں، جب ہم ان اعراض کو یکے بعد دیگرے محو کرنا شروع کرتے ہیں تو جوہر کی ہستی مکمل طور پر غائب ہو جاتی ہے۔اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ عرض کا حلول جوہر کی ذات میں خارجی ہے یا داخلی ہے۔صدرا نے اسی دلیل کو اصالت وجود کے باب میں بھی استعمال کیا ہے تاہم دلیل کا سقم اس قدر شدید ہے کہ اس ''شاہد'' کی تقریر کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ صدرا پر اپنے موقف کو ثابت کرنے کی آرزو کس قدر غالب تھی۔انہیں یہ بھی نہیں سوجھا کہ ان کی بات سے کوئی مدعا

ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس ''شاہد'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لاہیجانی نے لکھا ہے کہ میں صدرا کا احترام کرتے ہوئے یہی کہہ سکتا ہوں:

انا اقول فی حقه کذلك و کنت مردداً هو من السابقین ام لا و بعض بیاناته و مقاصده یدل علی انه من السابقین و بعضها کما هنا یدل علی کونه من الغافلین ما اقول کما قال اسفل السافلین لمحافظة الادب(٤٠)

میں ان کے بارے میں یوں کچھ کہہ سکتا ہوں کہ میں اس تردد میں ہوتا ہوں کہ کیا وہ (ملاصدرا) سابقین میں ہیں یا کہ نہیں۔ ان کے بعض بیانات اور مقاصد ایسے ہوتے ہیں جو ان کے سابقین میں سے ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور کچھ ایسے ہوتے ہیں جو ان کے غفلت کا شکار لوگوں میں سے ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن میں ان کے ادب کا خیال کرتے ہوئے یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ اسفل السافلین میں سے تھے۔

الشاهد الثامن:

ان مراتب الشدید و الضعف فیما یقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقیة عندهم، ففی الاشتداد الکیفی مثلاً فی السواد وهو حرکة کیفیة یلزم علیهم، لو کان الوجود اعتباریاً عقلیاً ان یتحقق انواع بلا نهایة محصورة بین حاصرین----(٤١)

ایسی حقیقتیں جو شدید ترین اور ضعیف ترین کو قبول کرنے کی اہل ہوتی ہیں، ان میں شدید اور ضعیف کے مراتب سے منطقی فصول سے مختلف انواع بنتی ہیں۔ جہاں تک اشتدادِ کیفی مثلاً سیاہی ہے تو یہ کیفی حرکت ہے، اب اگر وجود اعتباری اور عقلی شے ہوتا تو دو حاصرین کے مابین بے نہایت انواع واقع ہو جاتیں۔ (ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ وجود ایک عینی حقیقت ہے)۔

صدرا کے ''شاہد ثامن'' کی تقریر بھی ماقبل تقاریر کی طرح ان کے اسی مفروضے پر مبنی ہے جس کی رو سے ''وجود'' اور ''ماہیت'' کی ثنویت امر واقعہ ہے۔ اور ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ صدرا کے نزدیک وجود اور ماہیت کی ثنویت نفس الامر کے حوالے سے نہیں ہے بلکہ یہ عقل کی کارستانی ہے کہ وہ ان دونوں کو تقسیم کر لیتا ہے، حالانکہ یہ واقعے کے خلاف ہے۔

دوسری اہم بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جہاں تک ''اشتدادِ کیفی'' کا تعلق ہے تو اس کے دو محصورین کے مابین لامحدود انواع کے وقوع سے کوئی عقلی استحالہ پیدا نہیں ہوتا۔ مقولہ ''کیف''

کے تحقق کے دوران میں وقوع پذیر ہونے والا ہر مرحلہ کسی مفروضہ سکون سے ساکن ہوتا ہے، اور مفروضہ سکون کے لامحدود مراحل میں تقسیم کرنے کے لیے عقلی ملاحظے کی احتیاج ہوتی ہے۔ جیسے ہی یہ ملاحظہ عمل میں آ جائے گا مفروضہ انواع بھی واقع ہو جائیں گی۔

صدرا کے نزدیک وجود ہی اصل الاصول ہے، ماہیت کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اس لیے ہر طرح کا تغیر جو ان کے خیال میں واقعی ہے اس کو ''وجود'' کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جس تغیر کے بارے میں انہیں خیال ہوتا ہے کہ یہ حقیقی ہونے کا سزاوار نہیں ہے اس کو وہ ''ماہیت'' کی جانب منسوب کر دیتے ہیں۔

ماحصل

صدرا کا عقیدہ ہے ''وجود'' کے لفظ کے دو مصداق ہیں۔ ایک ذہنی مفہوم ہے اور دوسرا واقعی حقیقت ہے۔ صدرا کا پورا نظامِ فکر اس اصول پر قائم ہے۔ ''وجود'' ایک واقعی اور خارجی اشیاء کی طرح واقعی اور خارجی ہے۔ وجود کو عینی حقیقت ثابت کرنے کے لیے انہوں نے جو دلائل قائم کیے ہیں، ان کے نزدیک وہ ''شواہد'' ہیں۔ مگر یہ تمام ''شواہد'' جیسا کہ ہم نے دیکھ لیا ہے محض عقلی مفروضات ہیں۔ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو عقلی نظم اور ادراک سے متصادم ہیں یا خود ان کے اپنے وضع کردہ اصولوں سے ٹکراتے ہیں۔ صدرا کا خیال ہے کہ ''وجود'' کے عینی تحقق کے لیے ''مشاہدۂ حضوری'' کی احتیاج ہے مگر وہ اس مشاہدے کے تحقق سے قبل یہ ثابت کرنے کے در پے نظر آتے ہیں کہ ''وجود'' کا لفظ اپنے متوازی خارج میں ایک حقیقت رکھتا ہے جو اس لفظ کا مصداق ہے اور جس پر یہ لفظ صادق آتا ہے۔

صدرا کے ہاں ''وجود'' کے متوازی ماہیت ہے جو شے کا تشخص ہے اور نہ نفس الامر میں کوئی حقیقت ہے۔ ماہیت کے بارے میں صدرا کی آراء میں غیر معمولی اضطراب ہے۔ بہرنوع یہ طے ہے کہ صدرا ضد کی حد تک اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ ماہیتِ شے ''وجود'' کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اور ''وجود'' کی عینیت کے لیے ماہیت کی ضرورت نہیں ہے۔ حالانکہ صدرا کا خیال ہے کہ خارج میں ''وجود'' کے ممتاز و منفرد مراتب و مدارج ہیں۔ ''وجود'' کا ہر مرتبہ دوسرے سے جدا ہے مگر کسی ماہیت کا حامل نہیں ہے۔ ہم انسانوں کے سامنے ایسا کوئی پیمانہ نہیں جس سے ہم یہ فرض کر سکیں کہ ''ماہیت'' کے بغیر ''وجود'' کا ایک مرتبہ یا درجہ دوسرے مرتبے یا درجے

بغیر منفرد ماہیت کے ممتاز یا منفرد ہوسکتا ہے۔ صدرا سے ماقبل کسی مفکر نے بھی ''مفہوم وجود'' کے بارے ایسی متضاد باتیں نہیں کیں مثلاً وہ ''مشترک معنوی'' ہے اور ماتحت افراد پر تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں مفہوم وجود افراد وجود کا مقوّم نہیں ہے۔ حقیقتِ ''وجود'' کے بارے میں ان کی رائے بالکل وہی ہے جو شیخ اشراق کی ''نور'' کے متعلق ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صدرا نے شیخِ اشراق کی حکمتِ اشراق کو مشائیت میں کھپانے کی غیر ضروری اور غیر منطقی سعی کی ہے۔

یہ خیال کہ ''وجود'' ایک ''حقیقت واقعہ'' ہے، صدرا کی ہی فکری اختراع نہیں ہے۔ صدرا سے کم و بیش چار صدی قبل شیخ اکبر محی الدین ابن العربیؒ (متوفی: ۶۳۸ھ) نے ''وجود'' کا لفظ بطور اصطلاح استعمال کیا ہے۔ مگر صدرا کی اور ابن العربی کی اصطلاح میں معنوی اعتبار سے بہت فرق ہے۔ ''وجود'' کی عینیت اور واقعیت صدرا کے ہاں Pre concieved idea ہے۔ ان کے تمام استشہادات اسی مسلّے پر انحصار کرتے ہیں۔ وجود کی عینیت ان کے فکر و فلسفے کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقدمہ ہے۔ مگر صدرا نے اس کو اپنے غور و فکر اور وضوح و اشراق کا نتیجہ ظاہر کرنے کی سی روش اختیار کی ہے۔

❁ ❁ ❁

حوالہ جات و حواشی

۱۔ صدرا، الاسفار، سفر اول، فصل ۴، ص ۶۴، ۶۵۔

۲۔ جدید مغربی فلسفے میں اس مشکل کو درست باور کیا گیا۔ ہیگل نے اس لیے عقل کے خالص ادراک کو واقعی قرار دیا ہے۔ ہیگل کے نزدیک عقل کے خالص ادراک حقیقت نفس الامری ہونے کے لیے حسی توثیق کی احتیاج نہیں۔ وہ ادراک اس قدر عظیم الشان ہے کہ وہ اپنے اندر نفس الامر کو بھی لیے ہوئے ہے۔ یہی خالص ادراک The Absolute ہے۔ دراصل کانٹ نے یہ کہہ کر کہ concept without perception is empty اس امکان کی نفی کر دی تھی۔ اس مشکل کا ہیگل نے یہ حل نکالا کہ عقل کا The Absolute idea اس کا محتاج نہیں کہ وہ ادراک بالحواس سے اپنا مواد یا محتوی لے۔ اس کے برعکس قدیم فلاسفہ نے اس مشکل کا ادراک ہی نہیں کیا کہ مدرک بالحواس کے بغیر عقلی ادراک کی کیا حیثیت ہے؟ چنانچہ صدرا بھی حسّی وجود سے عقلی وجود کے منتزع ہونے کے قائل ہونے کے باوجود عقلی ادراک کو موجود فی الخارج سمجھتے ہیں۔

۳۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۰۔

۴۔ ایضاً؛ صدرا کے نزدیک یہ ایک مسلّمہ امر ہے۔ شیخ اشراق نے اس عقیدے پر زبردست اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ''وجود'' عقلی اور ''ذہنی امر'' ہے۔ ان مرکزی اعتراض اگرچہ اسی عقلی مسلّے پر مبنی ہے جس پر قدیم مابعد الطبیعیات قائم رہی ہے۔ لیکن ان کا اعتراض یہ ہے کہ اگر وجود کوئی حقیقت ہو تو اس وجود کے وجود ہونے کے لیے ایک اور وجود کی ضرورت ہوگی اور یوں یہ سلسلہ لامحدود ہو جائیگا جو عقلاً محال ہے۔ صدرا جب یہ کہتے ہیں کہ وجود بنفسہٖ موجود ہے تو وہ دراصل شیخ اشراق کے اعتراض کو رد کرنے کی سعی کر رہے ہوتے ہیں۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۱۔

۶۔ شہاب الدین سہروردی، حکمۃ الاشراق، ص ۶۵۔

۷۔ صدرا، الاسفار، ص ۶۵۔

۸۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۲۔

۹۔ صدرا، الاسفار، ص ۶۱۔

۱۰۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۱۔

۱۱۔ صدرا، الاسفار، ص ۷۳۔

۱۲۔ طوسی نے بسیط کے متعلق کہا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: خارجی اور ذہنی، بسیط ذہنی کے متعلق لکھا:
مانند اجناس عالیه و محمولات عامه علی الاطلاق که آنرا جنسی و فصلی نه بود؛ اساس، ص ۴۳۸۔ لیکن بسیط کے متعلق یہ امر طے ہے کہ وہ اجزا سے عاری ہوتا ہے۔ لیکن صدرا کے موقف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مجہول ہونے کی اہلیت ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک شے مجہول ہو تو اس کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ بسیط ہے درست نہیں ہے۔ اس کی وجہ واضح ہے کہ بساطت کی اضافت کی وجہ جہل نہیں ہو سکتا۔

۱۳۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص۱۲۔

۱۴۔ شیخ اشراق نے کلی کے موجود فی الخارج نہ ہونے کے امکان پر دلیل قائم کرتے ہوئے کہا ہے:
"هو ان (المعنی العام) لا یتحقق فی خارج الذهن، اذ لو تحقق لکان له هویة یمتاز بها عن غیره لا یتصور فیها الشرکة، فصارت شاخصة و قد فرضت عامة وهو محال"، ص ۷۔

۱۵۔ صدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشہد، ۱۳۴۶ش ھ، ص ۲۵؛ نیز الاسفار، ص ۲۶۳۔ وجود ذہنی کے متعلق صدرا کا موقف بہت ہی بے معنی ہے، اس لیے کہ ان کا شاید خیال یہ ہے کہ ''وجود ذہنی'' فقط وہی ہے جو خارج میں موجود اشیا کے صور و اشباہ سے تشکیل پاتا ہے۔ ورنہ یہ کہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ اس کے آثار و احکام نہیں ہوتے۔ طوسی نے کہا ہے کہ بسیط کی دو قسمیں ہیں ایک ذہنی اور دوسری خارجی، اور خارجی بسیط کی مثال دیتے ہوئے مابعد الطبعی تصورات پیش کیے ہیں (اساس، ص ۴۳۸) معلوم نہیں کہ مابعد الطبعی تصورات کو کس بنیاد پر خارجی کہا جا سکتا ہے؟ مثلاً عقل اور نفس کے بارے میں بسیط ہونے میں تو شاید کوئی کلام نہ ہو مگر یہ کہ یہ خارجی حقائق ہیں یہ دعویٰ تو ذہنی ہونے کے علاوہ کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔ خارج تو فقط زمان و مکان سے ہی عبارت ہے۔ اگر کوئی شے زمان و مکان میں ہے یعنی زمانی و مکانی ہے تو وہ موجود فی الخارج ہے ورنہ موجود فی الذہن ہے۔

۱۶۔ برہان احمد فاروقی، منہاج القرآن، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص۱۲۲ اور ۱۱۹۔

۱۷۔ شہاب الدین السہروردی، حکمت الاشراق، ص ۷۔

۱۸۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۷۔

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۳۔

۲۰۔ ''معقولات ثانیہ'' ایسے ادراک کو کہا جاتا ہے جو اپنی اصلیت کے اعتبار سے حقیقت واقعہ سے پیدا ہونے کی بجائے کسی مفہوم سے میسر آیا ہو۔ حقیقت واقعہ کا بلاواسطہ ادراک معقول اوّل کہلاتا ہے۔ معقول اوّل پر مبنی ادراک معقول ثانیہ کہلاتا ہے۔ جیسے انسان سے انسانیت اور حیوان سے حیوانیت، وقس علی هذا فعلل و تفعلل۔

۲۱۔ ابوالبرکات البغدادی، الکتاب المعتبر، حیدرآباد دکن، انڈیا، ۱۳۵۷ھ، ص ۱۳۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۲۔

۲۳۔ صدرا، الاسفار، ص ۸۵۔

۲۴۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۵۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۴۔

۲۶۔ صدرا کہہ سکتے ہیں کہ "مفهوم الوجود نفس التحقق و الصیرورة فی الاعیان او فی الاذهان و هذا المفهوم عنوان لحقیقة بسیطة نوریة وهو ابسط من کل متصور" (تعلیقات صدرا بر شفا، تہران، ص ۲۴ تا ۲۶) لیکن مشکل یہ ہے کہ ''وجود'' کا کوئی تصور بغیر کسی ماہیت کے ممکن ہی نہیں۔ ''وجود'' واجب ہوگا یا ممکن ہوگا اور یہی وجود کی ماہیت ہے۔ علاوہ ازیں خود صدرا اس بات کے قائل ہیں کہ وجود کا صدور مبداء سے ماہیت کے ''عرض اوّلی'' کے طور پر ہوا ہے (اسفار، ص ۸۵۳ ۷) اس کا بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ''وجود'' کوئی تصور ہے جب تک اس کی ماہیت نہ ہو وہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے۔

۲۷۔ صدرا، الاسفار، ص ۵۳۔

۲۸۔ ابوالبرکات البغدادی، الکتاب المعتبر، ص ۲۲۔

۲۹۔ صدرا، الاسفار، ص ۸۲ اور ۸۵۔

۳۰۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۵، ۱۴۔

۳۱۔ صدرا، الاسفار، ص ۷۹۔

۳۲۔ ایضاً، ص ۸۱۔

۳۳۔ ایضاً، ص ۷۹۔

۳۴۔ ایضاً، ص ۲۸۔

۳۵۔ ایضاً، ص ۷۹۔

۳۶۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۵۔

۳۷۔ صدرا، الاسفار، ص ۷۱، ۷۹۔

۳۸۔ ابوالبرکات البغدادی، الکتاب المعتبر، ص ۲۳۔

۳۹۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۷۔

۴۰۔ جعفر لاہیجانی، شرح رساله المشاعر، مشہد، ۱۳۸۳، ص ۶۷۔

۴۱۔ صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۸۔

❁❁❁

باب سوم

تشکیک الوجود

تشکیک الوجود

''تشکیک الوجود'' سے صدرا مدارجِ وجود کا وہ نظام مراد لیتے ہیں جس سے ان کے خیال میں کائنات کی تشکیل ہوئی ہے۔ان کے نزدیک ''وجود'' ایک ایسی حقیقت ہے جو اپنے سوا کسی کی محتاج نہیں ہے اور ''وجود'' کے سوا ہر شے ''وجود'' کی محتاج ہے۔ یہ ''وجود'' ہی ہے، جس سے ہر شے اپنی حقیقت پر قائم ہے۔ ''وجود'' کے سوا جو کچھ ہے وہ فقط ''وجود'' کی وجہ سے ہی موجود نہیں بلکہ نفس وجود ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ خارج میں ہم جو کچھ محسوس کرتے ہیں وہ سب ''وجود'' کی جلوہ فرمائیوں میں سے ایک جلوہ نمائی ہے۔ محسوسات اور اس سے ماورا جو کچھ موجود ہے وہ ''وجود'' کے مختلف مدارج کے ایسے مظاہر ہیں جو محض اس لیے وجود میں آگئے ہیں کہ نفس وجود ان میں نقص وکمال اور شدت وضعف کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ ''وجود'' اپنے اولین اور کامل ترین مظہر سے لے کر آخری اور ادنیٰ ترین درجۂ ظہور تک مرحلہ وار اور درجہ وار کمال سے زوال اور شدید ترین سے ضعیف ترین درجے میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ''وجود'' کے مدارج کی یہی کمی وبیشی، نقصان وکمال اور شدت وضعف صدرا کے نظامِ فکر میں ''تشکیک الوجود'' کہلاتا ہے۔(۱)

صدرا کے نزدیک خارج میں ''وجود'' کے موجود ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر شے جو کچھ ہے وہ نورِ وجود کا کامل ظہور ہے یا نفسِ وجود کا ظہور تام ہے۔ ان کے خیال میں صورتِ حال اس سے مختلف ہے۔ خارج میں ''وجود'' کے افراد موجود تو ہیں مگر ان افراد وجود میں ایک دوسرے سے اختلاف کی وجہ بھی خود نفس وجود ہے۔ وجود کے ہر فرد کو جو تشخص حاصل ہے وہ وجود کے درجہ ظہور سے متشکل ہوا ہے۔ ان ''افرادِ وجود'' میں نفسِ وجود کا ظہور کم اور زیادہ ہوتا ہے، جس کے باعث افرادِ وجود ایک دوسرے سے ممتاز اور منفرد ہوتے ہیں۔ ''نفسِ وجود'' کی حیثیت اصل الاصول کی ہے۔ وہ مبدا ہے اور ''افرادِ وجود'' اس کی کرنیں ہیں، شعائیں ہیں۔ ''افرادِ وجود'' میں تشخص وتمیز کا راز مبداء سے قرب وبعد کے مدارج میں مضمر ہے۔ ''افراد وجود'' میں وجودی اعتبار سے وہی افراد زیادہ قوی بلکہ اقوی ہیں، جن کو مبدائے وجود سے بلا

واسطہ تعلق اور نسبت ہے۔ مبدائے وجود اور افراد وجود کے مابین جیسے جیسے واسطوں اور نسبتوں کا اضافہ ہوتا ہے، وجود کے افراد میں وجود کا ظہور ناقص سے ناقص تر ہوتا جاتا ہے اور جیسے جیسے یہ واسطے اور نسبتیں کم سے کم تر ہوتی جاتی ہیں ویسے ویسے افراد وجود میں وجود کا ظہور شدید سے شدید تر ہوتا جاتا ہے:

كلما كان مراتب النزول اكثر و عن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام و الظلمات بصفة الوجود(۲)۔

جیسے جیسے نزول کے مراتب بڑھتے جاتے ہیں اور منبع وجود سے دور ہوتے جاتے ہیں، اعدام اور ظلمتیں وجود کی صفت اختیار کرتے جاتے ہیں۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صدرا کے نزدیک دو متوازی عوالم موجود ہیں جن کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے۔ ایک عالم وہ ہے جس میں فقط ''وجود'' اور اس کے افراد کا قیام ہے اور دوسرا عالم اشیاء و ماہیات کا ہے جو گویا نمود و نمائش ہے۔ اس دوسرے عالم کو نفس الامر سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔ وجود کا تقدم و تاخر، کمال و نقص، قوت و ضعف ''وجودات'' یا افراد وجود میں تو ان کے اپنے نفوس سے ہوتا ہے، ان میں جو فرق اور تفاوت واقع ہوتا ہے، اس کی وجہ ان کی ذوات سے ہٹ کر تلاش نہیں کرنی چاہیے۔ جبکہ مادی اشیاء اور کلی ماہیات میں تفریق و تفاوت کا قیام ان کے نفوس کے باعث نہیں ہوتا بلکہ ان ''وجودات حقیقی'' کی وجہ سے ہوتا ہے، جن کے لیے ماہیات کی حیثیت عکوس و اظلال کی ہے(۳)۔ ''وجود'' نفس الامر میں موجود ہے اور ماہیت نمود و نمائش میں موجود ہے۔

صدرا کے ہاں وجودات میں تقدم و تاخر، کمال و نقصان کے مراتب کا نظام ''تشکیک الوجود'' ہے مگر اس عالم وجود کے متوازی اشیاء و ماہیات کا عالم بھی ہے۔ وجود کا تقدم و تاخر اور نقص و کمال وغیرہ کا نظام حسی اشیاء اور عقلی ماہیات کے عالم میں بھی اسی طرح پایا جاتا ہے۔ درحقیقت تقدم و تاخر، شدت و ضعف اور نقصان و کمال عالم وجود کے حقائق کے ظہور کے مراتب ہیں، وہ کہتے ہیں:

فالتقدم و التاخر و الكمال و النقص و القوة و الضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر و فى الاشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها(۴)۔

پس وجودات میں تقدم و تاخر، کمال و نقص اور قوت و ضعف ان کی ہویات کے باعث ہوتا ہے اور

کوئی وجہ نہیں ہوتی اور اشیاء و ماہیات میں ان کے وجودات کی وجہ سے ہوتا ہے ان کی اپنی ذوات کی وجہ سے نہیں ہوتا۔

تقدم و تاخر وغیرہ ہی وہ تصورات ہیں، جن پر صدرا کے ''تشکیک الوجود'' کا تصور قائم ہے۔ ''تشکیک'' کا تصور اپنی ماہیت کے اعتبار سے امور بسیطہ پر مقولہ ''کیف'' کے تحت آتا ہے اور غیر بسیط امور پر مقولہ ''کم'' کے تحت آتا ہے۔ ''کیف'' کے مقولے کی خارجیت نا قابل فہم ہے اس لیے کہ ''کیف'' نفسی حالت ہے اور خارج میں اس کا وقوع ممکن ہے اور نہ مشاہدہ کسی صورت میں قابل فہم ہے(۵)۔ ''خارج'' میں جو کچھ موجود ہے اس پر جس مقولے کی واقعیت متحقق ہوتی ہے وہ ''کم'' ہے۔ مگر صدرا کا اصرار ہے کہ ''وجود'' کے مراتب کو خارجی حقائق بھی سمجھا جائے اور ''کم'' کے بجائے اسے ''کیف'' کے تحت منظم مانا جائے۔ لیکن اگر تقدم و تاخر کا مفہوم زمانی ہو تو ''وجود'' اور ''زمان'' دونوں ہم معنی ہوں گے۔ صدرا کہتے ہیں کہ تقدم و تاخر کے معنی کو دو طرح سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ ''مافیہ التقدم'' اور ''مابہ التقدم'' یعنی متاخر اور متقدم دونوں ایک ہی شے ہوں، جیسے زمان کی آنات کو ایک دوسرے پر جو تقدم اور تاخر ہے، وہ خود ان کی اپنی ذوات کا تقاضا ہے۔ دوسرا تقدم و تاخر کا مفہوم اس معنی میں ہے کہ تقدم و تاخر کی وجہ نفس ذات نہ ہو بلکہ کوئی اور وجہ ہو۔ پہلی صورت میں ''وجود'' اور ''زمان'' ایک چیز ہوں گے مثلاً باپ کو بیٹے پر وجودی تقدم ہے۔ دوسری صورت میں اعداد کو ایک دوسرے پر جو تقدم حاصل ہے وہ وجودی تقدم ہے تاہم اس کا حوالہ دوسرا ہے۔ صدرا نے ''وجود'' اور ''زمان'' کو ایک معنی میں لیا ہے(۶)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ذہن میں تقدم و تاخر کا مفہوم زمانے سے ماخوذ ہے جسے وہ وجودی تقدم کہتے ہیں۔ تقدم و تاخر کی ایک اور مثال وہ ہے جسے تقدم و تاخر رتبی کہنا چاہیے، جیسے دو کے عدد کو چار کے عدد پر جو تقدم حاصل ہے، یہ بھی اگر چہ وجودی تقدم ہے مگر اس کا حوالہ زمان نہیں بلکہ رتبہ یا درجہ ہے(۷)۔

''تقدم و تاخر'' کا تصور زمان سے وابستہ ہے یا پھر مرتبے اور درجے سے مربوط ہے، یعنی تقدم و تاخر یا تو زمانی ہوتا ہے یا پھر رتبی ہوتا ہے۔ صدرا نے ان دونوں کو ''وجودی تقدم'' سے تعبیر کیا ہے۔ صدرا کے نزدیک یہاں وجود بہ معنی ''زمان'' ہے اور وجود بہ معنی ''رتبہ'' ہے یا ''درجہ'' بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ باپ کو بیٹے پر جو تقدم حاصل ہے وہ جسمانی اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ''وجود'' کے تقدم کی وجہ سے ہے۔ اس موضوع کو بیان کرتے ہوئے وہ مزید کہتے ہیں:

ان العلة متقدمة علی المعلول، فمعناه ان وجودها متقدم علی وجود المعلول(۸)۔

علت معلول پر متقدم ہوتی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ علت کا وجود معلول کے وجود پر متقدم ہے۔

علت اور معلول کا تقدم و تاخر خالصتاً ''زمانی'' ہے۔ صدرا نے علت کے خالص زمانی تقدم کو ''وجودی تقدم'' سے تعبیر کیا ہے۔اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ صدرا نے ''وجود'' کو کیا سمجھا ہے یا کس طرح باور کیا ہے؟ اگر زمان ہی ''وجود'' ہے تو یہ سمجھنا مشکل ہے کہ صدرا ''قوت وضعف'' اور ''نقص وکمال'' کے مقولات کو زمان میں کیسے کھپا سکتا ہے؟ مگر صدرا اپنے اسی مفروضے سے ''وجود'' کے موجود ہونے کو ثابت کرتے ہیں اور مدارجِ وجود کے مابین تفاوت کو ثابت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ''علت و معلول''، اعداد اور دیگر مثالوں میں ''وجود'' کا اعتبار نہ کیا جائے تو تقدم و تاخر کا کوئی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پہلے ''وجود'' کو زمان کے ہم معنی قرار دیا اور پھر زمان کے مظاہر کے لیے ''وجود'' کے موجود ہونے کو ثابت کیا۔ اس نوعیت کے استدلال کو منطق میں ''مصادرہ علی المطلوب'' کا مغالطہ کہا جاتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہے کہ ''وجود'' اور ''زمان'' عین یک دیگر ہیں تو ان کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک دوسرے سے نفس الامر میں متفاوت ہیں۔ اگر ''وجود'' کے افراد ایک دوسرے سے واقعتاً متفاوت ہیں تو وہ زمان کے آنات نہیں ہوسکتے یعنی وجود اور زمان کو صدرا کے تفکر میں ہم معنی قرار دینا محال ہے۔

جس طرح ''وجود'' کی ''عینیت'' کو ثابت کرنے میں صدرا سے غیر معمولی نوعیت کے فکری تسامحات سے کام لیا ہے ''تشکیک الوجود'' کی توضیحات میں بھی وہ اسی قسم کی مشکلات میں پڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ ''وجود'' میں فرق و امتیاز کے مدارج کے بھی قائل ہیں اور اس کے ساتھ ''وجود'' کی وحدت کو برقرار رکھنے کے بھی آرزومند ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

بان افرادها المتعینة بنفس هویاتها المتفقة الحقیقة المتقدمة بعضها علی بعض بالذات(۹)۔

حقیقتِ وجود کے افراد اپنی ہویات سے متعین ہیں جو بہ لحاظ حقیقت متفق ہیں اور ان میں سے بعض کو بعض پر جو تقدم ہے، وہ ان کی اپنی ذات کی وجہ سے ہے۔

صدرا کے نزدیک ''ہویاتِ وجودیہ'' میں جو فرق و امتیاز پیدا ہوتا ہے، وہ ان کی اپنی ذوات سے ہوتا ہے۔ ان ذوات میں فرق و امتیاز ''مبدائے وجود'' سے قرب و بُعد کے مدارج سے واقع ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے ''ہویاتِ وجودیہ'' ایک دوسرے سے نفسِ وجود کی کمی

بیشی کی وجہ سے ممتاز ہوتے ہیں۔ جن ''ہویاتِ وجودیہ'' میں ''وجود'' پورے وفور کے ساتھ پایا جاتا ہے، وہ ان ہویاتِ وجودیہ سے مختلف ہیں، جن میں ''وجود'' کا وفور پوری شدت کے ساتھ نہیں پایا جاتا۔ ''ہویاتِ وجود'' بعض بعض کی نسبت سے ناقص ہیں اور بعض بعض کی نسبت کامل ہیں، جن میں ''وجود'' کی کمی ہے، ان میں ''عدم'' کا غلبہ ہے اور جن میں ''وجود'' کی بیشی ہے ان میں ''عدم'' مغلوب ہے۔ مبدائے وجود سے دور کے بقدر ''ہویاتِ وجودیہ'' میں عدم کو بہرحال ایک نوع کا دخل ضرور حاصل ہے۔ صدرا کے نزدیک ''وجود'' کے ضعف کا مطلب عدم و نیستی کے غالب ہونے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ بایں معنی ''وجود'' کے افراد کی نسبت صدرا کا یہ دعویٰ کہ وہ ''ہویاتِ بسیطہ'' ہیں بالکل ہی بے معنی ہو جاتا ہے۔ تشکیک کے تصور سے صدرا کے مزعومہ ''افرادِ وجود'' صحبتِ عدم کی وجہ سے ایسے مرکبات بن جاتے ہیں جن میں ''عدم'' کو بھی وہی حیثیت حاصل ہے جو ''وجود'' کو ان کی ہستی میں حاصل ہے۔ وجود کے جن افراد میں فقط ''وجود'' ہی ''وجود'' ہے اور ''وجود'' کے علاوہ کسی طرح کی عدمی ظلمت کو کوئی دخل حاصل نہیں یا ''وجود'' کے ماسوا کی گنجائش نہیں وہ وہی افراد ہیں جو مبدائے وجود کے انتہائی قریب ہیں۔ صدرا کہتے ہیں:

کلما کان مراتب النزول اکثر و عن منبع الوجود ابعد کان ظهور الاعدام و الظلمات بصفة الوجود .... الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام(۱۰)۔

جیسے جیسے نزول کے مراتب زیادہ ہوتے جاتے ہیں اور منبعِ وجود سے دور ہوتے جاتے ہیں اعدام اور ظلمتوں کا ظہور وجود کے رنگ میں ہونے لگتا ہے...... وجودات نازلہ کے ساتھ اعدام ملا ہوتا ہے۔

المشاعر میں صدرا نے ''وجود'' کے افراد میں تخصیص کی تین وجوہات بتائی ہیں۔ یہ تینوں ایسی وجوہات ہیں جن کو ملا کر دیکھا جائے تو ''وجود'' خارج میں موجود ایک ''حقیقتِ واحدہ'' نہیں بلکہ ایک ایسا عقلی تصور بن جاتا ہے جسے نفس الامر سے زیادہ ذہن میں متحقق کیا جانا ممکن ہے۔ صدرا کی بیان کردہ وجوہ تخصیص میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر مستقل حیثیت کی حامل ہے جو دوسری وجوہات کا باعث ہوسکتی ہے اور نہ ان پر انحصار کرسکتی ہے۔ ان میں سے ایک وجہ تخصیص تو صدرا نے ''حقیقتِ وجود'' بنفسہٖ بتائی ہے۔ اس وجہ کو پیشِ نظر رکھا جائے تو دو طرح کے ''وجود'' بنتے ہیں۔ ایک ''حقیقتِ وجود'' بنفسہٖ اور دوسرا ''حقیقتِ وجود'' لغیرہٖ۔ گویا ''وجودات'' میں پہلی تقسیم و تخصیص ''حقیقتِ وجود'' کی لذاتہٖ اور لغیر ذاتہٖ کی ہوگی۔ اس تخصیص کے نتیجے میں

فقط ''مبدائے وجود'' یا ''حقیقت وجود'' کو ''حقیقت وجود'' کے غیر سے ''تشخص'' میسر آتا ہے۔ ''مبدا'' یا ''حقیقت وجود'' کے علاوہ میں اس کے سوا کوئی تخصیص و تشخیص نہیں پیدا ہوتی کہ وہ شے ''مبدا'' یا ''حقیقت وجود'' کا غیر ہے۔ جس طرح لذاتہٖ سے لغیرہٖ کی تخصیص ہوتی ہے اسی طرح لغیرہٖ کی تخصیص لذاتہٖ کی مرہون منت ہے۔

دوسری وجہ تخصیص کا منشائے وجود کے مختلف مراتب ہیں۔ وجود کے یہ مراتب خود نفس وجود کے تحقق میں تقدم و تاخر، کمال و نقص اور شدت وضعف سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ صدرا کے نظامِ فکر میں ''مبدا'' یا ''حقیقتِ وجود'' سے غیر کا فرق و امتیاز یا تخصص و تشخص بھی مراتبِ وجود کی شدت وضعف کے ماتحت آتا ہے تاہم اس دوسری نوع کی تخصیص کی اصل نفس وجود کے مراتب و مدارج کے تفاوت سے سامنے آتی ہے۔ ''وجود'' کوئی حقیقت ہوتا تو اپنے غیر سے جس طرح پہلی وجہ تخصیص سے متمیز ہوا ہے مدارج میں اس کی تخصیص کی نوبت ہی نہ آتی مگر جب وجود کا غیر بھی وجود ہی کا ظہور ہے تو دوسری وجہ تخصیص خود اس کی اپنی ذات میں واقع ہوتی ہے۔ ''مبدا'' یا ''حقیقت وجود'' اپنی ذات میں تام و واجب ہے۔ اس میں کسی طرح کے نقصان کو کوئی دخل نہیں ہے اور اس کا غیر ان اوصافِ کمال سے محروم ہے۔ واجب بذاتہٖ کا غیر، وجودی مراتب سے تقدم و تاخر اور کمال و نقص کا حامل ہے۔ صدرا کے نزدیک یہ ''مبدعات و مفارقات'' ہیں اور عقول اور نفوس وغیرہ ہیں اس دوسری تخصیص سے وجود میں ظہور کرتے ہیں۔

تیسری وجہ تخصیص کا تعلق دوسری وجہ تخصیص سے وجود میں ظہور کرنے یا پانے والے مدارج وجود سے تعلق رکھنے والے ''امورِ لاحقہ'' سے ہے۔ امور لاحقہ سے صدرا کی مراد ''ماہیات'' ہیں۔ صدرا کے نزدیک ماہیات ''افرادِ وجود'' کو لاحق ہوتی ہیں۔ افراد وجود کا ظہور دوسری وجہ تخصیص سے معرض وجود میں آیا ہے اور وہ تمام افراد اپنی ماہیت میں بسیط حقائق ہیں بایں ہمہ ان کے ساتھ کچھ امور لاحق بھی ہیں۔ صدرا تیسری وجہ تخصیص سے پیدا ہونے والے ظہور وجود کو افرادِ کائنات کے لفظ تعبیر کرتے ہیں یا اسے وجود منبسط بھی کہتے۔ صدرا کے بیان میں اس کی وضاحت اس طرح سے کی گئی ہے کہ ان تینوں میں واضح فرق نظر آتا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

ان للوجود مراتب ثلاث. اولی: الوجود الذی لا یتعلق بغیره ولا یتقید بقید مخصوص، وهو الحری ان یکون مبداء الکل. الثانیة: الوجود المتعلق بغیره،

کالعقول والنفوس و الطبائع و الاجرام و المواد. والثالثة: الوجود المنبسط الذی شموله و انبساطه علی کل هیاکل الاعیان و الماهیات(۱۱)۔

وجود کے تین مراتب ہیں: پہلا اپنے غیر سے نہ متعلق ہے اور نہ ہی کسی خاص قید کے ساتھ مقید ہے، وہ ہر ایک کے مبدا ہونے کا اہل ہے۔ دوسرا وہ جو اپنے غیر سے متعلق ہوتا ہے، مثلاً عقول، نفوس، طبائع، اجرام اور مواد، اور تیسرا وجودِ منبسط ہے جس کا شمول اور انبساط ماہیات اور اعیان کے ہیاکل پر ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا تینوں مدراجِ تخصیص، اگرچہ اپنے اپنے مبدا اور غایت کے اعتبار سے ایک نہیں ہیں تاہم صدرا کے نظام فکر و فلسفہ میں ''تشکیک الوجود'' کی ضرورت کو یہی وجوہات تخصیص ''مراتب وجود'' کی صورت دیتی ہیں۔ ان وجوہ تخصیص سے جو نظامِ عالم متشکل ہوتا ہے، صدرا کے نزدیک وہ ایک وحدت یا وجود کی تدریجی صور ہیں، یعنی ''وجود'' ایک ہے اور اس نے اپنے ظہور میں جن وجوہات کا تعین کر رکھا ہے وہ خود نورِ وجود کی شدت وضعف، کمال و نقص اور تقدم و تاخر کے اصول کے باعث ہے۔

فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجمیع انحاء الظهور، ومظهرلغیره و به یظهر الماهیات وله ومعه و فیه و منه، ولولا ظهوره فی ذوات الاکوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض، لما کانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل کانت باقیة فی حجاب العدم و ظلمة الاختفاء، اذ قد علم انها بحسب ذاتها و حدود انفسها معرّاة عن الوجود و الظهور، فالوجود والظهور یطرا علیها من غیرها فهی فی حدود انفسها هالکات الذوات، باطلات الحقائق، ازلًا و ابداً لا فی وقت من الاوقات و مرتبة من المراتب(۱۲)۔

پس حقیقی وجود خود اپنی ذات سے ظہور کے تمام اقسام میں ظاہر ہے اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کا ظہور اسی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ ماہیات کا ظہور اس (وجود کی) راہ سے، اسی کے ساتھ، اسی سے اور اسی کے لیے ہوتا ہے۔ اگر اکوان و ساری کائنات میں اس کا ظہور اسی طرح نہ ہو کہ اپنا اظہار تو خود اپنی ذات سے کرتا ہے اور دوسروں کو اس کے طفیل میں ظہور ملتا ہے تو ماہیات میں سے کوئی ماہیت کسی وجہ سے بھی نہ ظاہر ہو سکتی اور نہ موجود بلکہ عدم کے حجاب اور اختفاء کی تاریکی میں دبی رہتی۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ماہیت اپنی ذات کی رو سے اور اپنے نفس کی حد تک وجود سے بالکل معرا اور خالی ہے اور ظہور اور ظہور کے بعد وجود وغیرہ اس پر غیر کی بدولت طاری

ہوتے ہیں۔ پس ماہیات اپنی ذات کے مرتبے میں ہالکات الذوات اور باطلات الحقائق ہیں۔
یہ حالت ازلی اور ابدی ہے کسی خاص وقت اور مرتبے سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

ماہیات کے متعلق یہاں جو بتایا جا رہا ہے اس سے یوں معلوم ہوتا ہے جیسے صدرا کے نزدیک ماہیات ایسے امور ہیں جن کا تعلق ''وجود'' کے نظامِ تشکیک سے نہیں ہے یا جیسے ''ماہیات'' وجودات کے سوا کوئی شے ہیں۔ ماہیت کے متعلق صدرا کا موقف عجیب طرح کے اضطراب کا شکار ہے، پیچھے ہم دیکھ چکے ہیں کہ صدرا ماہیت کو وجود کی وجوہ تخصیص میں سے ایک وجہ بیان کرتے ہیں اور کہیں اس کو نفس وجود کا ایک فرد خیال کرتے ہیں۔ ''وجود حقیقی'' کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ظہور کی ہر قسم اور ہر نوع میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ''ماہیات'' بھی وجود ہی کے ظہور کا ایک مرتبہ ہے اور افراد وجود میں سے ایک فرد کا درجہ رکھتی ہے۔ وجود کے ایک فرد کی حیثیت سے ماہیت میں وجود کا ظہور جس قدر ناقص ہو یا ناتمام ہو اسے ہالکات الذات اور باطلات الحقائق کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ''وجود'' خود ہالک بھی ہے اور باطل بھی ہے۔ الاسفار میں ایک مقام پر انہوں نے کہا ہے:

الماهيات كلها وجودات خاصة و بقدر ظهور نورِ الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها، تارة فى الذهن و اخرى فى الخارج و قوة ذلك الظهور و ضعفه بحسب القرب من الحق الاول و البعد عنه(۱۳)۔

تمام ماہیات خاص قسم کے وجودات ہیں۔ نورِ وجود کے کمالات کے ظہور کے بقدر، یہ ماہیات اور ان کے لوازم ظاہر ہوتے ہیں، کبھی ذہن میں اور کبھی خارج میں، ان کے ظہور کی قوت اور ضعف کا انحصار الحق الاول سے قرب اور بعد پر ہے۔

صدرا ''ماہیات'' کو وجودات کی ایک خاص نوع قرار دے رہے ہیں اور اس کا تعلق ظہورِ وجود سے بتا رہے ہیں۔ اس سے یہ سمجھنا تو آسان ہو جاتا ہے کہ ''تشکیک الوجود'' میں ''ماہیات'' کی حیثیت بھی ایک درجہ وجود کی ہے، بلکہ ''ماہیات'' کی تشکیک کے تحقق کی بھی وہی وجہ ہے جو خود ''وجودات'' میں مؤثر ہے۔ لیکن یہ سمجھنا دشوار ہے کہ اگر ''ماہیت'' خاص وجود ہے تو اس کی ہستی کو عدم سے تعبیر کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ ''وجود'' علیٰ ترین مظاہر میں ماہیت کا ظہور ایک عرض اولی کے طور پر ہوتا ہے تو کیا عرض ذاتی کی ہلاکت سے ذات پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا؟ ٥

اس کے ساتھ ہی ہم صدرا کی ایک اور اہم اور پیچیدہ فکری مشکل سے دو چار ہو جاتے

ہیں۔ صدرا کے نظام فکر میں جس طرح ''وجود'' اور اس کے مسائل پر توجہ دی گئی ہے، مسلمانوں کی تاریخ فکر میں بالکل نئی نہ سہی تاہم ''وجود'' کے چند مسائل کو صدرا کی طرف خاص طور منسوب کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے صدرا کی عبقریت کو ثابت کرنے کے لیے کہا گیا کہ ''اصالت وجود'' کا مسئلہ اپنی صحیح صورت میں فقط انہوں نے اٹھایا ہے (۱۴)۔ صدرا کا یہ موقف جس کو اوپر بیان کیا گیا کہ ''ماہیات خاص قسم کے وجودات ہیں'' اس سے صدرا کی یہ عبقریت ایک ایسی مشکل میں ابھرتی نظر آتی ہے کہ اس سے بجائے صدرا کے فکری علو کے التباس اور انتشار کا اشارہ ملتا ہے۔ اگر ''ماہیات'' خود ''وجود'' کے مراتب ظہور میں سے ایک مرتبہ ظہور ہے تو یہ خیال بالکل عبث ہے کہ ''وجود'' کے مقابلے میں ''ماہیت'' لا اصل ہے۔ اس مشکل پر ان شاء اللہ ہم آئندہ باب میں مفصل بحث کریں گے۔ سر دست اتنا ذہن نشین رہنا چاہیے کہ صدرا اپنے ایک موقف کی وضاحت کرتے ہوئے بھول جاتے ہیں کہ اس سے ان کے دوسرے موقف پر کیا زد پڑ رہی ہے۔ اصالت وجود کے تصور کے بغیر ممکن ہے کہ صدرا کا تشکیک الوجود ناممکن رہے تاہم یہ بات کسی سے خالی نہیں کہ اصالت سے لے کر ماہیت کی واقعیت تک تشکیک الوجود ہی کا نظام کار فرما نظر آتا ہے۔

بہر حال تشکیک کے نظام تفکر میں عالم ہستی در حقیقت ''وجود'' ہی کے مختلف مدراج کا ظہور ہے۔ مگر اس نظام ہستی میں ''وجود'' کو اپنی ذات سے یا باہر سے ایسے کچھ عوارض لاحق ہو جاتے ہیں جن کے باعث اس کی ہستی میں انتشار اور پراگندگی در آتی ہے۔ صدرا کا اصرار ہے کہ ''وجود'' کا جاعل اس کی اپنی ذات ہی ہے اور کوئی غیر نہیں ہے حالانکہ تشکیک الوجود میں صدرا کا نظر اس وقت تک کوئی شکل اختیار ہی نہیں کرتا جب تک اس میں عدم کو وجود کے افراد میں مداخلت میسر نہ آجائے۔ ''تشکیک الوجود'' کے بارے وضاحت کرتے ہوئے صدرا نے ایک عجیب قسم کی مشکل کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً ذیل کی عبارت ملاحظہ فرمائیے:

فظهور الوجود بذاته فى كل مرتبة من الاكوان و تنزله الى كل شان من الشؤون، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عين من الاعيان الثابتة و كلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد، كان ظهور الاعدام و الظلمات بصفة الوجود و نعت الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهر، و اختفائه بصور المجالى و انصباغه يصيغ الاكوان اكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبة

الكمال و تواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية و قوة الوجود و كل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بعكس ماذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها، ولهذا يكون ادراك الاجسام التى هى فى غاية نقصان الوجود، اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التى هى فى غاية قوة الوجود و شدة النورية، لا اشد منها فى الوجود والنورية الا باريها و مبدعها وهو نورالانوار ووجود الوجودات، حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوّة و مدة و عدة، ولشدة وجوده و ظهوره لا تدركه الابصار ولا تحيط به الافهام، بل تتجافى عنه الحواس و الاوهام، و تنبو منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة، المعانى المتضادة، وهى فى حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة و الضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها(۱۵)-

پس واقعہ یہی ہے کہ ''وجود'' ہی کا اپنی ذات سے اکوان اور عوالم کے ہر مرتبے میں ظہور ہو رہا ہے اور اسی کا مختلف شیون میں سے کسی ایک شان میں جب تنزل ہوتا ہے تو ممکنات کے مراتب میں سے کسی مرتبے کا، یا اعیان ثابتہ میں سے کسی عین کا ظہور ہوتا ہے۔ جس حد تک نزول کے ان مراتب کی کثرت اور اصل سرچشمے سے ان مراتب کو بُعد ہوتا جاتا ہے اسی حد تک اعدام اور ظلمات کا ظہور وجودی رنگ میں اور خود وجود کا اعیان کے مظاہر اور صور کے آئینوں میں اختفاء اور اکوان کی رنگ ریزیاں بڑھتی چلی جاتی ہیں۔ پس ظہور کے ہر مرتبے کا اقتضا ہے کہ ''وجود'' کمال کے ایک درجے سے تنزل اور انتہائی رفعت وعظمت اور شدت نوریت وقوت سے ایک درجے کا انحطاط ہو۔ پھر ''وجود'' ان مراتب میں جہاں تنزل اور خفاء زیادہ ہوگا، ایسے لوگ جن کی ادراکی قوتیں کمزور ہیں، ان پر اس کا ظہور زیادہ شدت سے ہوتا ہے۔ جن لوگوں کی ادراکی قوتیں قوی اور بہتر ہیں ان کے ساتھ معاملہ برعکس ہے۔ ٹھیک جو حال آفتاب کے انوار اور اس کے مراتب کا چمگادڑوں وغیرہ کی آنکھوں کے ساتھ ہے۔ اسی لیے عوام الناس کے لیے سب سے زیادہ آسان اجسام کا ادراک ہوتا ہے جو وجودی طور پر نقص کی انتہائی حد پر ہیں۔ بخلاف مفارقات نوریہ کے جن کے ''وجود'' کا انتہائی قوت کے ساتھ ظہور ہوا ہے اور جن کی نوریت

شدید ترین ہے۔ بلکہ ان کے وجود اور نور سے زیادہ شدید اور قوی کسی کا نور اور وجود نہیں ہے، بجز ان کے خالق اور باری کے کہ وہ تمام نوروں کا نور اور تمام وجودات کا ''وجود'' ہے کیونکہ اس کے ''وجود'' کی قوت اور اس کے ظہور کی شدت تو غیر محدود ہے، خواہ مدت کے اعتبار سے سوچو یا شمار کے لحاظ سے خیال کرو۔ اس کے شدت ظہور ''وجود'' کا یہ نتیجہ ہے کہ نگاہیں اسے پا رہی ہیں نہ عقول اس کا احاطہ کر سکتے ہیں (۱۶) بلکہ حواس اور وہمی قوتیں تو اس طرف توجہ کرنے سے پہلو تہی کرتی ہیں اور عقل وفہم اس پر سے ہمیشہ اچٹ جاتی ہے۔ بہر حال کمزور ادراک اور فہم والوں کی ''وجود'' کے ادنیٰ اور گرے ہوئے موتیوں تک رسائی ہوتی ہے۔ جن میں اعدام اور نیستی کے اجزاء زیادہ ہوتے ہیں اور عالم کے ان حصوں تک پہنچ کر رہ جاتے ہیں، جن میں مختلف ماہیتوں اور متضاد معانی کی نیرنگیاں زیادہ شریک ہوتی ہیں۔ حقیقت میں وہ متحدہ المعانی ہیں۔ اشیاء میں باہم جو کچھ تفاوت پیدا ہو گیا ہے، وہ اس قوت وضعف، کمال ونقص اور بلندی وپستی کا نتیجہ ہے جو ایک بسیط حقیقت کے تنزل کے لیے لازمی تھا۔ اس کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے۔''

مذکورہ بالا عبارت میں صدرا نے ''تشکیک الوجود'' کے متعلق بڑی اہم باتیں ذکر کر دی گئی ہیں۔ ان باتوں میں سے چند ایک کا تجزیہ کرنا ضروری ہے۔ صدرا کے تصور ''تشکیک الوجود'' سے جو ثانوی تصورات وجود میں آتے ہیں، ان کو ذہن میں رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے صدرا کا پورا نظامِ فکر وہستی اپنی کلیت میں سامنے آجاتا ہے۔ اگر صدرا کے پورے نظامِ فکر وہستی کا کلی احصاء نہ ہو سکے تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ وہ کیا کہنا چاہتے ہیں اور کیا نہیں کہنا چاہتے۔

صدرا کے نزدیک ''وجود'' بذاتہ اعیان واکوان میں ظہور کرتا ہے تو اعیان واکوان قابل ادراک صورت اختیار کرتے ہیں۔ ''وجود'' کا نزول ایک درجے سے دوسرے درجے میں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ممکنات کا ظہور شروع ہو جاتا ہے۔ اگر صدرا کے اس تصور کی اصل کو تلاش کیا جائے تو یہ تمام قدیم فلاسفہ میں بہت عام اور بہت ہی سادہ تصور ہے۔ لہٰذا اس موقف کے اصل کی جستجو کوئی اہم بات نہیں ہو گی۔ ہم نے یہاں فقط یہ دیکھنا ہے کہ یہاں تصور حقیقت کی جو صورت متشکل کرتا ہے، وہ خود ملا صدرا کے لیے کس حد تک قابل قبول ہے۔

سب سے پہلی یہ بات ہے کہ اس تصور سے حقیقت کی جو صورت وضع ہوتی ہے وہ زمانی اور مکانی اعتبار سے محدود ''ہستی'' کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر امکان اپنے ظہور میں نزول کے آئندہ درجے کا حامل ہوتے ہوئے ''واجب الوجود'' کی تحدید کرتا ہے۔ تشکیک کے تصور کو

نفس الامر میں متحقق ماننے کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود بھی انہی افراد میں سے ایک فرد ہے جس کا آخری فرد ممکن ہے۔ اگر صعود کے تناظر میں مراتب وجود کو پیش نظر رکھیں تو بھی ''وجود'' کا ہر درجہ اپنے امکان سے ''واجب الوجود'' کا پیش خیمہ بنتا ہوا معلوم ہوتا ہے یا کم از کم اس امکان کا حامل نظر آتا ہے کہ وجوب اس کا ایک ارفع امکان ہے۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ ''حقیقت وجود'' کے بارے میں یہ خیال پیدا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ وہ کمال سے نقص اور نقص سے کمال کی طرف حرکت کے امکان کی بالقوہ حامل ہے، جیسے جیسے فرد وجود کو مبدائے وجود کی قربت میسر آتی جائے گی ویسے ویسے وہ شدید سے شدید یا قوی سے قوی وجودی فرد بنتا جائے گا یا بن سکے گا۔ اس سلسلے میں جو بات پورے یقین سے کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ کوئی امر بسیط بالقوہ کسی امکان کا حامل نہیں ہو سکتا اور نہ بالقوۃ کو بساطت نصیب ہو سکتی ہے۔ بسیط کی شان یہ ہے کہ اس میں جو کچھ ہے وہ بالفعل موجود ہو یا پھر موجود ہی نہیں ہوگا۔ اگر بسیط میں بالقوہ اور بالفعل کی تقسیم کا امکان موجود ہو تو یہی امکان اس کے بسیط ہونے کی نفی کر دیتا ہے۔ جو شے مستقبل میں کچھ ہو جانے کے یا تکمیل یافتہ ہونے کی منتظر ہے بسیط نہیں ہو سکتی۔ صدرا کے نزدیک اگر وجود کی حقیقت ''امر بسیط'' ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہو ہے کہ ''واجب الوجود'' بالقوہ ناقص سے ناقص تر ہونے کا امکان اپنے وجود اور اپنی ہستی میں شامل رکھتا ہو؟

تیسری اہم بات یہ ہے کہ ''وجود'' کے مراتب بُعد کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ہر بُعد مبدائے وجود سے بقدر دوری نیستی یا عدمی ظلمت کا حامل ہے۔ جس قدر یہ دوری یا بعد وسیع اور طویل ہوتا ہے، اسی قدر ظلمت اور عدم کا حصہ اس درجہ وجود میں بڑھتا جاتا ہے۔ اس طرح وجود کی تشکیک پر مبنی نظام میں ظلمتِ عدم کو بھی ویسا ہی درجہ ملتا جائے گا جیسا کہ خود ''نورِ وجود'' کا ہے۔ یوں گویا ہم فقط ''وجود'' کی تشکیک سے ہی آگاہ نہیں ہوتے بلکہ ''عدم'' کی تشکیک سے بھی آشنا ہوتے ہیں۔ وجود کی تشکیک کا ہر ہر مرحلہ اور ہر ہر درجہ عدم کی تشکیک کا مرحلہ اور درجہ ہے۔ اگر ''وجود'' کا ہر درجہ اسی طرح کا نقص و کمال رکھتا ہے جس کا نقص و کمال اس کا متضاد رکھتا ہے تو ''وجود'' عقلی تصور ہونا مسلم ہو جاتا ہے۔ صدرا کو ''وجود'' کے تحقق پر جتنا اصرار ہے اتنا اصرار ''عدم'' کے تحقق پر نہیں ہے۔

چوتھی اہم بات یہ ہے کہ انسان کے قوائے ادراک سے تعلق رکھتی ہے۔ صدرا کے نزدیک شے کے حقیقی ''وجود'' کے ادراک کی عدمی ظلمتوں کے ادراک سے مستفید ہونے والے ضعیف

''قویٰ'' بھی انسان کی ذات میں موجود ہوتے ہیں۔ عدمی ظلمتوں سے فیض یاب ہونے والے ''قویٰ'' ''وجود'' کے حقیقی ادراک سے محروم ہیں۔ صدرا کے ہاں انسان کے ادراک کا عمل نفس الامر میں واقع حقیقی وجود کے برعکس حرکت کرتا ہے۔ جہاں پر ادراک میں درستی اور صحت کا امکان قوی ہے، وہاں پر حقیقی وجود کا ظہور ناقص ہے اور جہاں پر ادراک کی درستی کا امکان ناقص ہے وہاں پر حقیقی وجود کا ظہور کامل ہے۔ گویا ''تشکیک الوجود'' اور ''عمل ادراک'' ایک دوسرے کی مخالف سمت میں حرکت کرتے ہیں۔ انسان کے ادراک کے بارے میں یہ ایسا حیران کن طرز فکر ہے، جس کو قبول کرنے کے لیے انسان کو اپنے ادراک کے تیقن کی قربانی دینی پڑتی ہے۔

پانچویں اور آخری اہم بات یہ ہے کہ مفارقات نوریہ سے لے کر مقارنات مادّیہ تک ایک ہی حقیقت کا مختلف رنگوں میں ظہور ہوتا ہے۔ مفارقات اور مقارنات دونوں ایک دوسرے سے بالکل مخالف سمت پر قائم وجودات ہیں۔ مقارنات مادیہ میں ''وجود'' کا حصہ عدمی ظلمتوں کی صحبت کے باوجود اپنی بساطت سے محروم نہیں ہوتا اور ایک ''امر بسیط'' ہی رہتا ہے جب کہ مقارنہ کی ہستی میں ''وجود'' کے علاوہ جو کچھ ہے وہ سب کا سب بالکل ہی دوسری شے ہے۔ مقارنات مادیہ میں ''وجود'' تو امر بسیط ہے مگر یہ ''امر بسیط'' مرکب اجزاء کے ساتھ مل گیا ہے، اس صورت میں ''وجود'' بسیط امر ہوتے ہوئے ''مقارنات مادیہ'' کی صورت میں بُعد کے آخری درجے پر کیسے پہنچ سکتا ہے؟ صدرا کے نزدیک مادہ میں نفس وجود کا ظہور انتہائی ناقص ہے لیکن بایں ہمہ بسیط بھی ہے۔

''قویٰ ادراکیہ'' کے متعلق صدرا نے جو روش اختیار کی ہے وہ ایک مستقل موضوع ہے۔ ادراک کے قویٰ سے متصادم تصورات کو اختیار کرنے کے نتیجے میں، انہیں باہم متضاد تصورات کو یکجا کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ ''تشکیک الوجود'' کے مباحث میں قویٰ ادراکیہ کو ایک ترتیب بالعکس میں ڈالنا ضروری تھا۔ ورنہ ''تشکیک الوجود'' کی بحث تمام نہ ہو سکتی تھی۔ تشکیک الوجود کی بحث میں وہ کہتے ہیں:

ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى، ظهوره على القوة المدركة، وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود فى اعلىٰ الانحاء وفى سطوع النور فى قصيا المراتب،يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد

الامر على خلاف ذلك،.......... فثبت ان بطونه من جهة ظهره، فهو باطن من حيث هو ظاهر، فكلما كان المدرك اصحُّ ادراكاً وعن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله و جلاله اشد واكثر، و مع ذلك لا يعرفه حق المعرفة، ولا يدركه حق الادراك، لتناهي القوى والمدارك، وعدم تناهيه في الوجود والنورية(۱۷)۔

اور سچ تو یہ ہے کہ کمزور فہم وادراک والے، اگر اشیاء کو جس طرح کی وہ ہیں، جاننے سے قاصر ہوتے، تو چاہیے تھا کہ جس کا ادراک جتنا کامل اور جتنا قوی ہو، اسی قدر اس کا ظہور ان ادراکی قوتوں پر زیادہ اور ان کو اس کامل ''وجود'' کا حضور زیادہ اتم اور واضح ہوتا۔ جب ''واجب الوجود'' کو فضیلت کی تمام راہوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے تو چاہیے کہ ہم انسانوں کے لیے تمام اشیاء کے مقابلے میں ظاہر تر ہو۔ لیکن ہم جب واقعہ اس کے خلاف پاتے ہیں ....تو ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کا بطون خود اس کے ظہور کا نتیجہ ہے۔ پس جس حیثیت سے وہ باطن ہے اسی حیثیت سے ظاہر ہے اور اسی لیے جس حد تک ادراکی قوی صحیح اور درست ہوں گے اور حسی لباس یا مادی چادروں سے دور ہوں گے، حق اول کے انوار اور اس کے جمال و جلال کے تجلیات کا زیادہ شدت اور کثرت سے اس پر ظہور ہوگا۔ لیکن بایں ہمہ پھر بھی جیسا کہ جاننا چاہیے وہ نہیں جانا جا سکتا اور جتنی بازیافت اس کی ہونی چاہیے وہ حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ ساری قوتیں اور ادراکی ذرائع محدود اور متناہی ہیں اور وہ وجود نوریت میں غیر متناہی ہے۔

مذکورہ بالا بیان کی رو سے ''تشکیک الوجود'' کی دو وجوہات بنتی ہیں: ایک خود ''وجود'' کے مدارج ظہور سے وضع ہوتی ہے اور دوسری مدرک یعنی ادراک کرنے والی ہستی کے قوئی ادراک کے حوالے سے واقع ہوتی ہے۔ وجود میں جو تشکیک نفس الامر کے مدارج و مراتب کے ظہور سے تشکیل پاتی ہے وہ حقیقی تشکیک ہے اور جو تشکیک قوت ادراک کے قوی ہونے یا ضعیف ہونے سے وضع ہوتی ہے، اسے غیر حقیقی تشکیک کہنا ممکن ہے۔ ''وجود'' کی وجہ سے جو تشکیک معرض ظہور میں آتی ہے، اس کا تعلق ان ابعاد سے ہے جو مبدائے وجود سے ایک درجے کو دوسرے درجے سے دور کرتے ہیں۔ یہ ابعاد یا واسطے جس قدر بڑھتے چلے جاتے ہیں ''وجود'' کا نور اپنے مبدا سے دور سے دور تر ہوتا جاتا ہے اور یوں ''نور وجود'' میں کمی اور کوتاہی کا عنصر غالب ہوتا جاتا

ہے۔ نورِ وجود میں عدمی ظلمتیں بڑھتی جاتی ہیں۔ ''تشکیک الوجود'' کے لیے دوسری تشکیک جو مدرک کے ادراک کی کوتاہیوں سے پیدا ہوتی ہے وہ وجود کی حقیقی تشکیک کے بالکل برعکس ہے۔ انسان کے ناقص قوئی ادراک وجود کے ان مدارج ظہور کو زیادہ قوت سے ادراک کرتے ہیں جن میں وجود کی کمی ہوتی ہے۔ صدرا انسانی قوئی کی اس برعکس روش پر حیرت کا اظہار کرتا کہ اگر قوئی ادراک درست ہوتے تو وجود کے ان مراتب کا ادراک زیادہ کرتے جن میں نور وجود کا ظہور شدید ہے۔ وجود کے جن مدارج میں نور وجود کی میں انتہائی نقصان اور اختفا پایا جاتا ہے ناقص افراد ان کے ادراک کے زیادہ آسانی محسوس کرتے ہیں۔ بہر آئینہ یہ امر طے شدہ ہے کہ صدرا ''تصور تشکیک'' میں مدارج کا فرق عدم اور نیستی کے در آنے سے پیدا کرتے ہیں۔ ایک درجہ وجود دوسرے درجہ وجود سے اس لیے متمیز ہوتا ہے کہ اس میں عدم و نیستی کا عنصر کم یا زیادہ ہوتا ہے۔ صدرا نے ''تشکیک الوجود'' کے تصور کو اپنے فکر و فلسفے میں بنیادی حیثیت دی ہے۔ مگر ان نتائج فکر سے نہ صرف ''وجود'' کی درجہ بندی ہوئی ہے بلکہ عدم بھی بعینہ اسی تشکیک کا موضوع قرار پایا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ صدرا کے ہاں ایک ''تشکیک الوجود'' ہے جو ''تشکیک العدم'' کو مستلزم ہے۔

صدرا کے نزدیک ''حقیقت وجود'' کا ادراک رکھنے والے افراد کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ لوگ ہیں جو ''وجود'' کے ادراک کو اس کی پوری قوت کے ساتھ حاصل کر لیتے ہیں اور دوسرے وہ افراد ہیں جو ایسا نہیں کر سکتے۔ دوسری قسم کے افراد کے لیے ''وجود'' کے ادراک و فہم میں جو نقص اور کوتاہی واقع ہوتی ہے وہ دراصل ''نور وجود'' کی شدت ظہور کے سامنے قوئی ادراکیہ کا ناکام ہو جانا ہے۔ گویا صدرا کے نزدیک ''نور وجود'' تو پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہے مگر مدرک یا ادراک کرنے والے انسان کی قوت ادراک اس کا احاطہ کرنے سے محروم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن اشیاء میں ''نور وجود'' اپنی ناقص ترین صورت میں ظاہر ہے، ان کا ادراک کمزور ادراک کے حامل افراد پر شدید تر ہوتا ہے اور جیسے جیسے نور وجود مادے کی پستی سے چھٹکارا پاتا چلا جاتا ہے، وہ ان کے ادراک سے باہر ہو جاتا ہے۔

صدرا نے انسان کے قوئی ادراک کے بارے میں جو بیان کیا ہے اسے اگر ان کے بیان

کردہ دوسرے موقفات سے تقابل کریں تو یہاں بھی ان کے بیان عجیب قسم کی مشکلات میں گھرا ہوا ہے۔ صدرا کے بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کائنات کا پورا نظام انسان کے ادراک کے بالکل برعکس چل رہا ہے۔ ہم انسان عام حالات میں جو کچھ ادراک کرتے ہیں وہ ادراک نفس الامر کا ادراک ہونے کے بجائے کسی ایسی شے کا ادراک ہے جو اس طرح سے نہیں ہے جس طرح ہمارے ادراک میں آرہی ہے۔ مادہ "وجود" کے جس مرتبہ یا درجہ کا ظہور ہے وہ تقریبا وجود کی حقیقت سے محروم اور اعدام وظلمتوں کی آماجگاہ ہے۔ مگر ہم انسانوں کے لیے یہی مادہ محسوس اور ناقابل انکار حقیقت ہے۔ صدرا کے نزدیک ہم انسان "وجود" کا ادراک عدم کے واسطے سے کرتے ہیں اور عدم کا ادراک وجود کے رنگ میں کرتے ہیں۔ انسان کے قوئ ادراک میں اعدام کی ہستی اسی شدت کے ساتھ وجودی رنگ اختیار کرتی ہے جس ضعف کے ساتھ اس ظہور "وجود" کے نقصان سے ہوتا ہے۔

مدارج وجود کے ظہور کے نقص وکمال اور شدت وضعف کا یہ نظام جسے صدرا "تشکیک الوجود" سے تعبیر کرتے ہیں فقط "مدارج وجود" کے ظہور کو ہی نہیں بتاتا بلکہ وجود کے نقیض "عدم" کو بھی اسی استحکام کے ساتھ ثابت کرتا ہے جس طرح خود "وجود" کو ثابت کرتا ہے علاوہ ازیں یہ تشکیک کا نظام انسان کے قوئ ادراک کا بھی اصول تشکیک کی روشنی میں احصا کرتا ہے۔

"تشکیک الوجود" یا مدارج وجود کے ظہور کی درجہ وار تشکیل کی فقط ایک ہی صورت ہے کہ "وجود" کا ایک درجہ کم یا زیادہ اسی وقت ہوگا جب عدم کا متوازی دخل سامنے آئے گا۔ "تشکیک الوجود" کی صورت میں نور وجود کا ظہور نہ ہوتا تو انسان کے قوئ ادراک کا نقص وکمال بھی عیاں نہ ہوتا۔

صدرا نے "ضابطة الاختلاف التشکیکی" میں چار اقوال نقل کیے ہیں اور ہر ایک پر اپنے تبصرے کے ساتھ، اس موقف کی بھی نشاندہی کی ہے، جو ان کے نزدیک درست ہے(۱۸)۔ مگر مقولہ "کیف" اور مقولہ "کم" کے تحت واقع ہونے والی حرکت کے مابین امتیازات کی نہ تو نشاندہی کی ہے اور نہ ان کا لحاظ رکھا ہے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ وہ مقولہ "کیف" کے خارجی وقوع کے بھی قائل ہیں حالانکہ اس مقولے کا تعلق ناظر سے ہے اور اس کے

تحقق کی شرط "زمان" ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "کیف" کے تحت جو حرکت واقع ہوتی ہے وہ معکوس بھی نہیں ہوتی۔ "کیف" کا وجود ناظر کی ذات سے ہٹ کر کہیں نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس "کم" کی حرکت ہمیشہ مکانی ہوتی ہے اور وہ منظور میں واقع ہوتی ہے۔ "کم" کی حرکت مکانی ہوتی ہے اس لیے وہ معکوس ہونے کے امکان کی فقط حامل ہی نہیں ہوتی بلکہ واقعتا واقع ہوتی ہے۔ اگر شدت اور ضعف کے احساس کو کسی پیمانے کے تحت جانچا جا سکتا ہے تو اسے مقولہ "کیف" کے تحت لانے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اگر مقولہ "کم" کی حرکت کو کسی پیمانے سے نہیں جانا جا سکتا تو اس حرکت کو "کم" کا موضوع بنانا لایعنی ہے۔ ہم نے اوپر عرض کیا ہے کہ "وجود" کو اگر صدرا مقولہ کیف کا موضوع بناتے ہیں تو اس کا کوئی امکان نہیں کہ اس میں شدت وضعف کا انحصار خارجی حقیقت قرار پائے اور اگر صدرا "وجود" کے واقعی اور خارجی ہونے پر اصرار کرتے ہیں تو یہ امر بہرحال یقینی ہے کہ "وجود" مقولہ "کم" کے تحت آئے گا اور وجود کے افراد کو ہویات بسیط قرار نہیں دیا جا سکے گا۔

ماحصل

صدرا کے نزدیک "وجود" ایک ایسی حقیقت ہے جو "وحدت" کی حامل ہوتے ہوئے کثرت کی حامل ہے۔ مطلق ہوتے ہوئے مقید ہے اور بسیط ہوتے ہوئے مرکب ہے۔ "وجود" کے افراد ایک دوسرے سے الگ الگ ہونے کے باوجود ایک ہیں، ان کے مابین فرق وامتیاز کا مبدا نور وجود کا کمال ونقص ہے:

افرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات، ولا بالهويات التى هى مغائرة للذات، بل بالهويات التى هى عين الذات(۱۹)

حقیقت وجود کے ذاتی افراد ایک دوسرے سے اپنی ذوات کے اعتبار سے مختلف نہیں ہیں، اور نہ ہی ایسی ہویات کے حامل ہیں جو ذات کے اعتبار سے مغائرت رکھتے ہوں بلکہ یہ ایسی ہویات ہیں جو ذات کا عین ہوتی ہیں۔

وجود ایک ایسی اجتماع وارتفاع نقیضین کی حامل حقیقت ہے جس نے اپنے آپ کو مختلف افراد میں تقسیم کر رکھا ہے۔ یہ عالم کون وفساد من البدایۃ الی النہایۃ "وجود" کے افراد کے ظہور کی

کرشمہ سازی ہے۔''وجود'' اعلیٰ ترین فرد بھی ہو تو یہ بسیط ہے اور ادنیٰ ترین فرد بھی ہو تو ہو یہ بسیط ہے۔ اعلیٰ ترین مدارج اور ادنیٰ ترین مدارج کے مابین بہت سے مدارج ظہور ہیں۔ کائنات کی ہستی کے اس نظام تدریج سے ظاہر ہوئی ہے۔

''حقیقت وجود'' کے ''افراد'' میں نقص و کمال اور شدت و ضعف کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر کوئی ''درجہ وجود'' مبدائے اوّل کے قریب ہے، اسی قدر نقصان سے بری ہے اور وجود کا جو درجہ اپنے مرتبہ ظہور میں مبدا سے دور واقع ہوا ہے اسی نسبت سے اس میں عدم اور ظلمت شامل ہو گئی ہے۔ وہ درجہ اپنے ظہور میں ''وجود'' کے کمال سے اسی نسبت محروم ہو گیا ہے۔ وجود کے افرادِ میں عدم کی صحوبت یا شمولیت کے باوجود ان کی ذوات ''ہویات بسیطہ'' ہی رہتی ہیں۔ وجود میں نقصان اور ضعف کے باوجود ناقص ترین وجود بھی حقیقتِ وجود کا عین ہونے کی وجہ سے ہو یہ بسیطہ ہی رہتا ہے۔

صدرا کے تصور تشکیک کی رو سے ''وجود'' کی طرح ''عدم'' کی بھی تشکیک ہو جاتی ہے۔ جہاں ''وجود'' کا نور ناقص ہے وہاں ''عدم'' کی ظلمت اسی تناسب کے ساتھ قوی ہے۔ تشکیک کے تصور کی روشنی میں ''وجود'' کی حقیقت جس طرح امکان سے عاری نہیں، اسی طرح عدم سے مبرا بھی نہیں ہے۔ حکمت متعالیہ جس اصول واحد کو اصول توجیہ کی حیثیت سے قبول کرتی ہے اس میں اضداد اور ذہنی اعتبارات غیر معمولی حد تک حقیقت نفس الامری بن جاتے ہیں۔ صدرا کے ہاں تشکیک کا تحقق اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب مقولہ ''کیف'' کو مقولہ کم سے تمیز حاصل نہ دیا جائے۔ ''وجود'' حقیقت ہے مگر ایک ایسی حقیقت جس میں اضداد کا اجتماع اور ارتفاع ممکن ہے۔ بہ الفاظ دیگر ''وجود'' کے نظام تحقق میں عقلی مطالبات کو فروغ نہیں دیا جا سکتا۔

صدرا نے ''وجود'' کے ادراک کرنے والے کے قوئ ادراک کے حوالے سے بھی تشکیک کا تصور قائم کیا ہے۔ ''وجود'' کی تخصیص و تقسیم کی تین وجوہ بیان کی ہے، ایک وجہ تخصیص نفس وجود کی ذات اور غیر ذات کی صورت میں کی ہے، دوسری وجہ تخصیص مدارجِ وجود کے مراتب ظہور سے کی ہے اور تیسری وجہ تخصیص امور لاحقہ سے بنائی ہے۔ قوئ ادراک کے مدارج سے ادراک وجود میں آتے ہیں۔

صدرا کہتے ہیں ''وجود'' کا مفہوم معقولات ثانیہ میں سے ہونے کے باوجود ''وجود'' کے مزعومہ افراد پر یکساں محمول نہیں ہوتا بلکہ بالتشکیک محمول ہوتا ہے۔ اگر چہ یہ دلچسپ بات ہے کہ

معقولات ثانیہ'' کا وجود کے حقیقی افراد کے لیے قابل حمل ہونے کا دعویٰ اپنی جگہ حیران کن ہے۔ معقولات ثانیہ میں ''تشکیک'' کا ادراک بھی صدرا ہی کر سکتے ہیں ورنہ انسانی فکر میں یہ ممکن ہے اور نہ ایسا کوئی کر سکتا ہے۔

تشکیک وجود کی جو توجیہ صدرا نے پیش کیا ہے اس سے وجود اور عدم دونوں ایک وقت میں ایک ہی طرح کے نظام میں موقوف نظر آتے ہیں۔ ''وجود'' اور ''عدم'' کے اس سنگم سے وجود حقیقت رہتا ہے، عدم رہتا ہے اور نہ حقیقت رہتا ہے، اس کے ساتھ ہی تشکیک کے حمل کا تصور قابل فہم نہیں رہتا ہے۔ بہ فرضِ محال، یہ قبول کر لیا جائے کہ ''وجود'' کے حقیقی افراد میں تشکیک ہی باعثِ تشخص ہے تو ''واجب الوجود'' کا ''ممکن الوجود'' سے فرق و امتیاز چند امکانات کی کمی و بیشی کا رہتا ہے۔ جہاں امکان کا امکان، وجوب ہو اور وجوب کا امکان، امکان ہو، ایسے فکر و فلسفے سے عقیدے کو جلا ملے نہ ملے فکر و فلسفے کو گھن ضرور لگ جاتا ہے۔ صدرا کا فکر و فلسفہ مذہبی عقیدتوں کا طومار ہے۔ فکر و فلسفے کے شعور کے ساتھ ان سے کچھ اخذ کرنا خاصا مشکل کام ہے بلکہ ناممکن ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ صدرا نے ''تشکیک'' کا اصول شیخِ اشراق کی حکمتِ اشراق سے لیا ہے۔ شیخِ اشراق نے یہ کہا ہے کہ ''نور'' کا ظہور مختلف اور متفاوت مدارج میں ہوتا ہے۔ ملا صدرا نے وجود اور نور کو بالکل ایک ہی معنی میں لیا ہے؛ دیکھیے: ملا صدرا، تفسیر آیہ مبارکہ نور، تصحیح و تعلیق، محمد خواجوی، تہران، ۱۳۶۲ھ ش، ص ۱۵۰؛ صدرا نے تشکیک کا انتساب جیسے ''مفہوم وجود'' کی طرف کیا ہے اسی طرح ''حقیقتِ وجود'' کی طرف بھی کیا ہے۔ مفہوم میں تشکیک کے امکان کی کوئی صورت نہیں ہوتی، اسی طرح کسی ایسی خارجی حقیقت کے بارے میں بھی یہ دعویٰ ممکن نہیں ہے جو خارجی ہونے کے دعویٰ کے ساتھ مفروض ہو۔

۲۔ ملا صدرا، الاسفار، ج ۱، ص ۸۶،۹۰۔

۳۔ ایضاً، ص ۲۰۴۔

۴۔ ایضاً، ص ۶۲؛ تشکیک کے اصول کا اظہار واطلاق مختلف علماء کے ہاں مختلف ملتا ہے، مثلاً افضل الدین کاشانی نے مراتب وجود کے حوالے سے انسانوں کی ذہنی سطح کے درجات بیان کیے ہیں۔ دیکھیے: مصنفات، تصحیح، مجتبیٰ مینوی یحیی مہدوی، تہران، ۱۳۶۶ش ھ، ص ۳۵۔

۵۔ فخر الدین الرازی، المباحث المشرقیہ، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۳ق، ج ۱، ص ۴۵۶۔

۶۔ ملا صدرا، الاسفار، ص ۶۲۔

۷۔ ایضاً، ج ۱، ص ۹۰۔

۸۔ ایضاً، ج ۱، ص ۶۲۔

۹۔ ایضاً، ج ۱، ص ۸-۴۰۷۔

۱۰۔ ایضاً، ج ۱، ص ۹۰۔

۱۱۔ ملا صدرا، کتاب المشاعر، ص ۴۰۔

۱۲۔ ملا صدرا، الاسفار، ج ۱، ص ۹۰-۸۹۔

۱۳۔ ایضاً، ض ۱، ص ۲۴۷۔

۱۴۔ مجموعہ آثار استاد مطہری، تہران، ۱۳۶۸ش ھ، ص ۵۹۔

۱۵۔ ملا صدرا، الاسفار، ج ۱، ص ۹۰-۸۹۔

۱۶۔ صدرا کے بیان میں اس مقام پر ابہام ہے۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے، جیسے تشکیک کے متحقق

ہونے میں ''مدارک'' کو دخل ہے۔ دوسری طرف ان کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''تشکیک الوجود'' حقیقت نفس الامری ہے۔ دوسرا ابہام یہ ہے کہ انسان کے پاس ادراک کی جو اہلیت موجود ہے اس میں خارج کے ادراک میں محاذات کی شرط اہم ہے۔ اگر خارج میں واقع مادی اشیاء میں ''وجود'' کا ضعف انتہائی درجے پر ہے تو اس کا مطلب ہے کہ ''وجود'' کی عدم موجودگی ہی ہمارے حسّی ادراک کی شرط قرار پائے گی۔ خارج کے خارج ہونے اور ذہن کے ذہن ہونے کا بھی یہی مطلب ہوگا کہ ''وجود'' اختفا میں مستور رہے تاکہ ہم انسان ادراک سے مستفید ہوسکیں۔

۱۷۔ ملا صدرا، الاسفار، ج ۱، ص ۹۱۔

۱۸۔ ایضاً، ج ۱، ص ۴۰۶۔

۱۹۔ زین الدین، البصائر النصیریہ، مصر، ۱۸۹۷ء، ص ۳۱؛ الرازی، المباحث المشرقیہ، ج ۱، ص ۲۵۷۔

۲۰۔ ایضاً، صدرا ایک انتہائی متناقض تصور کو عقل وفکر کی حکمت متعالیہ سمجھتے ہیں۔ فکری اعتبار سے یہ انتہائی لایعنی موقف ہے کہ ایک ہی ذات مختلف تشخصات کے حامل افراد میں تقسیم ہو کر بھی اپنی ''وحدت ذاتی'' کو قائم رکھ سکتی ہے۔ یہ عقیدت پر مبنی کلامی موقف تو ہوسکتا ہے، اسے ''حکمت متعالیہ'' کہنا یا سمجھنا فکر و فلسفے سے عناد رکھنے کے مترادف ہے۔



باب چہارم

وجود اور ماہیت

وجوداور ماہیت

اس باب میں ہم سب سے پہلے ان دونوں تصورات ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے معنی ومفہوم کومتعین کرنے کی کوشش کریں گے۔اس کے بعد یہ دیکھیں گے کہ صدرا نے ''وجود'' کا کیا مفہوم متعین کیا ہے، ''ماہیت'' کے کیا معنی بتائے ہیں؟ آخر میں صدرا کے بیان کا جائزہ پیش کریں گے۔''وجود'' کے معنی ومفہوم اور اطلاق پر سابقہ ابواب میں مفصل بحث کی جا چکی ہے، اسے دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ بہرحال ماہیت کے متوازی مفہوم ہونے کی بنا پر ''وجود'' کی تھوڑی بہت صراحت یہاں وہاں کی جاتی رہے گی۔ بنیادی طور پر اس باب میں ''ماہیت'' کے تصور کو مرکزی حیثیت حاصل رہے گی۔

''وجود'' سے مراد کسی شے کی واقعی ہستی ہے، جو نیستی کے مقابل ہے۔ وجود کی ضد ''عدم'' ہے۔ دیگر حکما کی طرح صدرا کا بھی موقف یہی ہے کہ ''وجود'' کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ ہماری یہ بحث کہ ''وجود'' کیا ہے؟ اور کیا نہیں ہے؟ اس وقت تک کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکتی جب تک ہم یہ طے نہیں کر لیتے کہ ''ماہیت'' سے کیا مراد ہے؟ وجہ یہ ہے ''وجود'' کا کوئی معنوی تعین ''ماہیت'' کو متعین کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرنا اور موضوع بحث بنانا ہی وہ واحد حل ہے جس سے ہم ان دونوں کو ایک دوسرے جدا کر سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ''ماہیت'' کیا ہے؟ ماہیت کا لفظ دراصل ماھو؟ ہے۔ جب ہم کسی شے کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ ما ھو؟ یا ما ھی؟ تو جواب میں جو کچھ بتایا جاتا ہے وہ شے کی ماہیت کہلاتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر جب کسی شے کی حقیقت بیان کرنی مقصود ہو تو ہمارا بیان جس میں شے کی حقیقت ظاہر کی جائے ''ماہیت'' کہلاتا ہے۔ عقلی تحلیل کے ذریعے سے ہم شے کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں ایک شے فی نفسہ اور دوسرا شے کی نمود یعنی شے بظاہر جس طرح سے وہ شے نظر آرہی ہے۔ شے فی نفسہ کو ''وجود شے'' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور شے کی نمود کو ''ماہیت شے'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جہاں تک صدرا کے فلسفے کا تعلق ہے تو اس میں ''وجود'' کے کوئی متعین مفہوم و معنی نہیں ہیں جس کے متعلق ہم یہ کہ سکیں کہ ''وجود'' یہ ہے یا وجود وہ ہے۔ صدرا کیونکہ ''وجود'' کو ایک ایسا بدیہی تصور سمجھتے ہیں جس کی تعریف ممکن نہیں ہے اس لیے صدرا کے فکر و فلسفے میں ''وجود'' کے کوئی معنی و مفہوم نہیں ہیں۔ ''وجود'' تعریف سے ماورا ہے اور اس کی تعریف جائز ہے حد سے ممکن ہے اور نہ رسم سے اس کا تعرف ممکن ہے۔ یہ ایک ایسا رویہ ہے جو صدرا سے پہلے کے مفکرین نے اختیار کر رکھا تھا صدرا نے بھی وہی اختیار کیا ہے۔ مگر کچھ ایسی ہی صورت حال ''ماہیت'' کے ساتھ صدرا کے فکر و فلسفے میں پائی جاتی ہے۔ صدرا کی فلسفیانہ تعلیمات کی روشنی میں ''ماہیت'' کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ یہ بات بہت حیران کن ہے کہ صدرا کے فلسفے میں ''وجود'' کے کوئی حتمی معنی نہیں ہیں، اس حقیقت کا انکار ممکن نہیں۔ صدرا کے فلسفے کا طالب علم بس اس امر پر قناعت کرنے پر مجبور ہے کہ ''وجود'' نا قابل تعریف ہے۔ سہولتِ بیان کے لیے ہم کہتے ہیں کہ صدرا کے لیے ''وجود'' ایک ایسا عقلی یا فکری مواد ہے، جس سے کائنات کی ہر شے موجود ہے یا بنی ہے۔ اس ''عقلی مواد'' کے بارے میں آپ سوال کریں کہ وہ کیا ہے جس سے کائنات کی ہر شے موجود ہے یا بنی ہوئی ہے؟ تو صدرا کا جواب ہے کہ یہ ''وجود'' ہے۔ جب ہم اس جواب پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس جواب سے فقط نظری لحاظ سے یہ حاصل ہوا ہے کہ ہم ایک ''نظری تصور'' سے نکل کر دوسرے ''نظری تصور'' میں داخل ہو گئے۔ واقع کے لحاظ سے جس طرح سوال خلا میں معلق تھا اور جواب سے آپ کے ذہن خلا میں دوبارہ معلق ہو گیا ہے۔ اگر سوال یہ ہے کہ ''وجود'' کیا ہے؟ اور اس کا جواب یہ کہ ''وجود'' وجود ہے تو ہم ''عقلیت'' کے ایک تصور سے نکل کر دوسرے تصور میں پہنچ گئے ہیں۔ ایک نظری تصور سے دوسرے نظری تصور کو اس طرح سے محکوم کرنا یا محمول بنانا کہ علم و بصیرت میں کسی طرح کا اضافہ نہ ہو تو اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے؟ فقط خارج سے دوری اور کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ہم فرض کر لیں کہ عقلی یا نظری تصور ایک ایسی حقیقت ہے جو ذہنی بھی اور خارجی بھی ہے تو ہم اس مشکل سے نجات پانے کی ناکام سعی کر سکتے ہیں جو انسان کو ذہنی کے خارجی نہ ہونے کے بارے میں فطرتاً حاصل ہے۔ شاید وقتی طور پر یہ مفروضہ ہماری تشفی کا باعث بن سکتا ہے مگر تا کے؟ صدرا کے نظام فکر میں یہی مفروضہ ایک فکری مسلمہ بن کر ہمہ وقت موجود رہتا ہے۔ اگر صدرا کے نظامِ فکر میں عقلی کو واقعی نہ سمجھا جائے تو ان کے فکر کو سمجھنا محال ہو جاتا ہے۔ بہر حال ''وجود'' اور ''ماہیت'' میں فرق کو

صدرا کے نقطہ نظر سے سمجھنے کے لیے ان دونوں کے مفہوم کو صدرا کے فکر و فلسفے کی روشنی میں واضح کرنا ضروری ہے۔

صدرا نے لکھا ہے کہ ماہیت ''ما ھِیَ'' سے بنی ہے(۱)۔ جو ایک سوال ہے، یہ کیا ہے؟ اب اگر اس سوال پر غور کیا جائے تو اس سے دو چیزیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ ایک طرف ناظر ہے اور دوسری طرف منظور ہے۔ ناظر منظور کے متعلق علم حاصل کرنے کی غرض سے سوال کرتا ہے کہ یہ کیا ہے؟ یعنی ما ھِیَ؟ یا ماھو ناظر کا مدعا یہ ہے کہ وہ منظور کی ''نظری صورت گری'' کرے، اس کے بارے میں جانے کہ وہ کیا ہے؟ منظور کی حیثیت ناظر کے ادراک کی استعداد کے ناقابل انکار مصداق کی ہے۔ ناظر منظور کے بارے میں یہ طے کرتا ہے کہ وہ یہ ہے یا وہ ہے۔ شے کی وہ ''صورت'' جو ناظر کے لیے علم کے حصول کا محرک بنی ہے یا ناظر کے سوال کا محرک بنی ہے، اسے ہم شے کی ''ماہیت'' کہتے ہیں۔ گویا ''ماہیت'' ناظر کے ادراک میں آنے والی شے کی ''صورت'' ہے۔ یہ امر طے ہے کہ ناظر شے کی صورت کا ادراک ''حواس'' کے ذریعے سے نہیں کر سکتا۔ جہاں تک شے کے ''حسی وجود'' کا تعلق ہے تو وہ ناظر کے حواس کا موضوع ہے۔ شے کی خارجی ہستی کا ادراک ناظر کو ''حواس'' کے ذریعے سے ہوا ہے۔ شے موجود ہے اور اس کی موجودیت کے دعوے کا انحصار حواس کے ادراک پر ہے۔ حواس کے ادراک سے ہی شے کے موجود فی الخارج کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ حواس انسان کے قویٰ ادراک میں سے وہ قوت ہے جو محض شے کے وجود کی ''یافت'' کرتے ہیں اور ان میں شے کو ''شناخت'' کرنے کی اہلیت نہیں ہے۔ ''شناخت'' کا ملکہ حواس کے علاوہ کسی دوسری قوت ادراک میں ہے۔ شے کی صورت ہی وہ اصل ہے جس پر شے کی شناخت مبنی ہے۔ عقل وہ استعداد ہے جو شے کی صورت کا ادراک کرتی ہے یعنی شے کو شناخت کرتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر شے موجود فی الخارج ہے اور ناظر کے مدمقابل مکان میں اس طرح سے ہے کہ ناظر کی استعداد علمیہ یا قویٰ ادراک اسے اپنے ادراک کا موضوع بنا سکتے ہیں۔ ناظر کے پاس علم کی یا ادراک کی دو استعدادیں ہیں جن کے ادراک کا عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے یا یوں کہیے کہ شے کی دو صفات ہیں: ایک اس کی ''صورت'' ہے جس کا ادراک عقل کرتی ہے اور دوسری صفت ''مادہ'' ہے جس کا ادراک حواس کرتے ہیں (۲)۔ مادے سے موجود ہونے کا احساس ہوتا ہے، اس کی شناخت نہیں ہوتی۔ عقل شے کی صورت کا ادراک کرتی ہے، شے کے موجود ہونے یا پائے جانے کا پتا نہیں دیتی۔ جہاں

تک شے کی ''ماہیت'' کا تعلق ہے تو وہ شے کی صورت پر مبنی ادراک کا نام ہے، اس لیے ''ماہیت'' کا مبدا عقل ہے۔ جب ہم ''ماہیت'' کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے مراد شے کی وہ ''صورت'' ہے جس کی بنا پر وہ شے دوسری اشیاء سے متمیز ہوتی ہے۔ ''ماہیت'' کو ہم عقلی ادراک سے باہر نہیں تلاش کر سکتے۔ عقلی ادراک ''صورت'' کے علاوہ کسی اور شکل میں ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ امر طے ہے کہ ''ماہیت'' شے کی اس ''صورت'' کا نام ہے جو عقلی ادراک سے میسر آتی ہے اور اگر عقلی ادراک یا نظری ادراک موجود نہ ہو تو نہ فقط شے کی ماہیت معدوم ہوگی بلکہ شے کا وجود میں نیست و نابود ہو جائے گا۔ شعورِ انسانی عقلی ادراک اور نفس الامر میں واقع شے کے عینی وجود میں فرق کرتا ہے اور اس فرق کی بنیاد پر مدرَک کی تمام صفات کا احاطہ کرنے کے دعوے سے دست بردار ہوتا ہے۔ چنانچہ نفس الامر میں شے جن صفات کا مجموعہ ہے، بعض اوقات شے کی ان صفات سے تشکیل پانے والے مجموعے کو بھی ''ماہیت'' کہا جاتا ہے۔ ماہیت کے بارے میں ہمارے بیان کی تائید قدیم ماخذوں سے بآسانی کی جا سکتی ہے(۳)۔ درحقیقت ''ماہیت'' کا تصور قدماء کے ہاں ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے سامنے آتا ہے۔ محمد بن اسحاق قونویؒ نے لکھا:

''ان الاشياء عبارة عن تعينات تعقلاته الكلية والتفصيلية و ان الماهيات عبارة عن تلك التعقلات''(٤)۔

اشیا کلی اور تفصیلی عقلی تعینات سے اور ماہیات ان تعقلات سے عبارت ہیں۔

ماہیات کا تصور تعقلاؔت سے اس لیے جڑا ہوا ہے کہ ان کے ادراک کی راہ تعقل کے سوا ممکن نہیں ہے۔ صدرا نے اس عقلی مفہوم کو بیان کرتے ہوئے اس کا انتساب ''علم'' کے بجائے ''معلوم'' کی طرف کر دیا۔ شے کی علمی صورت کے بجائے ''ماہیت'' کو شے فی نفسہٖ کی طرف منسوب کر دیا۔ صدرا کے نزدیک ماہیت ادراک کرنے والے کے ادراک کے بجائے موجود فی الخارج شے کی صفت ہے۔ صدرا علم اور معلوم کی وجودی عینیت کے قائل ہیں اس لیے کہتے ہیں:

قد يفسر بما به الشيء هو هو(٥)۔

کبھی کبھی اس کی تفسیر اس طرح سے کی جاتی ہے جس سے وہ شے ''وہ شے'' ہے۔

جن اوصاف سے وہ شے وہی کچھ ہے جو نفس الامر میں ہے یا جن کی بنا پر نظر آ رہی ہے ''ماہیت'' ہے۔ ملا صدرا نے ''ماہیت'' کو ما ھو کا جواب قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے

سامنے جو کچھ موجود ہے، اگر ہم اس کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا ہے؟ اور پھر اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ''قلم'' ہے تو ہمارے سامنے کی شے میں من جملہ صفات میں سے ایک صفت وہ بھی ہے جس کو شے کی ''ماہیت'' قرار دیتے ہیں۔ ہمیں اس چیز کا خیال رکھنا ہے کہ ''قلم'' کا تصور ذہن میں ہے اور قلم کا مصداق خارج میں ہے۔ ہم جس چیز کو ''ماہیت'' کہہ رہے ہیں، وہ قلم کے اس مصداق کی صفت قرار پائے جو خارج میں موجود ہے تو قلم کا وہ مصداق چند صفات کا مجموعہ ہے اور اگر ''ماہیت'' قلم کے اس تصور کی صفت ہے جو ذہن میں ہے تو وہ ایک کلی تصور ہے۔ صدرا کے نزدیک ''ماہیت'' سے مراد شے کا ''ذہنی تصور'' ہے۔ شے کا واقعی ''وجود'' ماہیت سے عاری ہے۔ اگر ''ماہیت'' قلم کے خارجی مصداق کی صفت ہے تو وہ کسی طرح سے ''کلی تصور'' قرار نہیں پا سکتی۔ صدرا کبھی ماہیت کو کلی تصور خیال کرتے ہیں اور کبھی اسے شے کے خارجی وجود سے منسوب ٹھہراتے ہیں اور کبھی تو وہ ''ماہیت'' کے بارے میں یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کلی ہے نہ جزئی ہے، نہ واحد ہے اور نہ کثیر ہے۔

الماهية بما هي ماهية اى باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيره، ولا كلية ولا جزئية۔(٦)

ماہیت جس اعتبار سے ماہیت ہے یعنی خود اپنی ذات کے اعتبار سے، نہ واحد ہے، کثیر ہے اور نہ کلی اور جزئی ہے۔

صدرا جس اعتبار سے ''ماہیت'' کو وحدت، کثرت، کلیت اور جزئیت سے عاری خیال کر رہے ہیں، وہ ''ماہیت'' کا تصور ہے، جس کو نہ شے کے خارجی مصداق کی صفت قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ شے کے ذہنی تصور کی صفت ہو سکتا ہے۔ تصور ذہنی وحدت اور کلیت سے کبھی عاری نہیں ہو سکتا، اسی طرح صدرا کا یہ اعتبار ''ماہیت'' کی خارجی انیت پر مبنی بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ خارجی انیت کثرت اور جزئیت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہ ایک اور قسم کا اعتبار ہے جو ذہنی اور خارجی امور پر موقوف نہیں ہے۔ اسے ہم اعتبار دراعتبار کہہ سکتے ہیں ماہیت کو فرض کیا گیا ہے اور پھر اس مفروضہ ماہیت کے بارے میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ وحدت اور کثرت سے عاری ہے۔ اگرچہ صدرا نے اپنے مدعا کو بیان کرنے کے لیے ان الفاظ کو استعمال نہیں کیا، تاہم ان کے بیان کا اس کے سوا اور کوئی بات محمول نہیں بن سکتی۔ ''ماہیت'' کی ذات کا ایسا اعتبار فقط اسی وقت کیا جا سکتا ہے، جب اس کے تصور کے قیام کی شرائط کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہو۔ ایک

ایسی ہستی جس کا ملاکِ وجود محض ذہنی تصور ہو اس کو حقیقتِ متصورہ قبول کیے بغیر بحث کی جائے تو اس سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا ناممکن ہوتا ہے۔

''ماہیت'' کی تفہیم کے لیے وجودِ شے اور ماہیتِ شے کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ کیے بغیر، ہم اپنی بات آگے نہیں بڑھا سکتے۔ لیکن صدرا کے فلسفے میں ہمیں یہی کرنا پڑتا ہے، ہمیں ''ماہیت'' کو کسی حقیقی معروض کی طرف منسوب کیے بغیر ہی اپنی بحث کو آگے بڑھانا پڑتا ہے بالکل اسی طرح جیسے ''وجود'' کو کسی موجود سے منسوب کیے بغیر موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صدرا کے ہاں یہ دونوں تصورات مرکزی ہونے کے باوجود انتہائی پیچیدہ التباس کا شکار ہیں۔ ''وجود'' ہر قید سے آزاد ہے، بایں ہمہ ''ہے'' اور خارج میں ''ہے''۔ ماہیت بایں معنی بے اصل اور بے حقیقت ہے کہ یہ کسی شے کی ماہیت نہیں ہے، مگر ''وجود'' رکھتی ہے، نہیں بلکہ خود ''وجود'' ہے۔

صدرا کے فکر و فلسفے کا امتیازی نشان اس دعویٰ سے اجاگر ہونا شروع ہوتا ہے، کہ ''وجود'' اصل اور ماہیت بے اصل ہے۔ اصالتِ وجود کی بحث کو، صدرا کے مداحین نے صدرا کی فکری عبقریت کا اختراع اور ابداع قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ صدرا سے قبل یہ بحث کم از کم اس طرح سے موجود نہ تھی، جس طرح سے صدرا نے اس پر روشنی ڈالی ہے (۷)۔ ماضی میں شیخِ اشراق نے اس موضوع پر پوری قوت کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس بحث میں شریک ہونے کی اس تحقیقی اور تنقیدی مقالے میں گنجائش نہیں ہے۔ ہم یہاں پر یہ دیکھنے کی سعی کر رہے ہیں کہ صدرا نے ''ماہیت'' کے بارے میں کیا تصور قائم کیا ہے اور اس پر کیا موقف اختیار کیا ہے؟ ہم سر دست مطالعے کی سہولت کے پیشِ نظر صدرا کے اصول کو قبول کر لیتے ہیں کہ ''وجود'' واقعتاً ایک شے ہے اور ''اصلِ عالم'' ہے اور ''ماہیت'' کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے اور ''غیر اصل'' ہے۔

اولاً اس مسئلے کے مفروضات اوّلیہ (Presuppositions) کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے۔ اگر ''وجود'' اور ''ماہیت'' میں مغائرت ہے تو یہ مشکل پیدا ہوگی کہ ان دونوں میں سے کسی ایک یا پھر دونوں کو ''اصل'' فرض کرنا ہوگا۔ صدرا کا خیال یہ ہے کہ دونوں ''اصل'' نہیں ہیں۔ اصالت کا انتساب ان دونوں کی طرف نہیں کیا جا سکتا۔ ان دونوں میں سے اصالت فقط ایک کو حاصل ہے۔ ان دونوں میں سے ''وجود'' اصل ہے اور ''ماہیت'' کی ہستی ''وجود'' پر منحصر ہے۔ لہٰذا ماہیت اصل نہیں ہے۔ ان دونوں میں پہلے مرحلے میں ثنویت پائی جاتی ہے، یہ دو

ہیں، ماہیت وجود نہیں ہے اور وجود ماہیت نہیں ہے۔ دوسرے مرحلے میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اصالت وجود کو حاصل اور ماہیت کو اصالت حاصل نہیں ہے۔ صدرا نے ''وجود'' کی اصالت پر جو دلائل قائم کیے ہیں ہم ان کا جائزہ ''وجود کی حقیقت عینیہ'' کے باب میں لے چکے ہیں۔ اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ وہ ''ماہیت'' اور ''وجود'' کی ثنویت کو کیونکر بیان کرتے ہیں یا کیسے ثابت کرتے ہیں؟

''ماہیت'' کے بارے میں کوئی موقف بھی اختیار کیا جائے صدرا کے فکر و فلسفہ میں یہ بات بطور مسلمہ برقرار رہتی ہے کہ ''ماہیت'' اور شے ہے اور ''وجود'' سے الگ قابلِ تصور ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صدرا کے ہاں یہ بات بالکل عیاں ہے کہ ''وجود'' کے کچھ مدارج ایسے بھی ہیں جہاں ''وجود'' کو ماہیت کا عین قرار دیا گیا ہے۔ ان مدارج میں ''ماہیت'' اور ''وجود'' کو ایک دوسرے سے جدا کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ ''وجود'' کے ہی کچھ دوسرے مدارج ایسے ہیں جہاں ماہیت ''وجود'' سے الگ ہو جاتی ہے۔ صدرا اپنے ابتدائی کام میں اس مشکل کا ادراک نہیں کر سکے، وہ بہت دیر بعد یہ سمجھنے میں کامیاب ہوئے کہ ''وجود'' اور ''ماہیت'' کو ایک کہنا بھی ممکن اور نہ دونوں کو ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ رکھنا ممکن ہے تو وہ ایک نئے موقف کو روشناس کراتے ہیں کہ ''ماہیت'' کی ایک ہی قسم نہیں ہے۔ ''ماہیت'' ایک قسم ہونے سے بسیط حقیقتوں کے تشخص کو قائم رکھنا ممکن نہیں رہتا ہے۔ اس حل یہ ہے کہ ''ماہیت'' کی ایک قسم نہیں بلکہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ لیکن اگر ''ماہیت'' کی کوئی قسم ایسی ہے جو ''وجود'' کا عین ہے تو یہ امر بہر حال طے ہے کہ ''ماہیت'' کی اس نوع کو ''بے اصل'' قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ''وجود'' کو اس پر مقدم سمجھا جا سکتا ہے، یعنی اصالت کا انتساب فقط ''وجود'' کی طرف کرنا ممکن نہیں رہتا۔ ''ماہیت'' کے بارے میں صدرا کی یہ نئی فکری جہت ہماری خاص توجہ کی مستحق ہے۔

''ماہیت'' کی دو اقسام

صدرا کے نزدیک ''ماہیت'' اگرچہ ''وجود'' سے الگ شے ہے تاہم اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ''ماہیت'' کی وہ ہے جو ''وجود'' کا عین ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو ''وجود'' کا عین نہیں ہے بلکہ ''وجود'' کے تنزلی مراحل میں اس کو عارض ہوگئی ہے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

فقد ظهر ان الماهيات و الحقائق على ضربين: ماهية هى عين الانية وهى لا تكون كلية ولاجزئية بمعنى كونها مشخصة بتشخص يزيد على ذاتها بل هى عين تشخص، فان الوجود والشخص شى واحد عند المعلم الاول (الثانى؟) وجماعة من اهل التحقيق والعرفان،وماهية هى غيرالانية فهى تقبل الشركة والكلية۔ فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية و ذوات شخصية بخلاف لوازم ضرب الثانى فانها لا تكون الا امور اعتبارية كلية لا وجود لها فى الخارج(۸)۔

پس یہ ظاہر ہوا کہ حقائق اور ماہیات کی دراصل دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو انیت کا عین ہے۔ یہ نہ کلی ہے نہ جزئی یعنی ان کے متعین و متشخص ہونے کے معنی یہ نہیں کہ کسی خارجی اور زائد امر کے ذریعے سے اس کو تعین و تشخص حاصل ہوا ہے۔ بلکہ ان کی ذات ہی تشخص و تعین ہوتی ہے۔ کیونکہ وجود اور تشخص معلم اوّل (ثانی؟) (۹) کے نزدیک ایک ہی شے ہے۔ اور یہی خیال اہل تحقیق و عرفان کی جماعت کا ہے۔ دوسری قسم ماہیت کی وہ ہے جو شرکت اور کلیت وغیرہ کی صفات کو قبول کرتی ہے۔ پس پہلی قسم کی ماہیت کے لوازم بجز خارجی لوازم اور شخصی ذاتوں کے کچھ نہیں ہوتے، بخلاف دوسری قسم کے لوازم کے کہ وہ صرف ایسے اعتباری اور کلی امور ہوتے ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا عبارت سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ "ماہیت" کے بارے صدرا کی فکر میں کس نوع کا التباس پایا جاتا ہے۔ "ماہیت" کی پہلی قسم بعینہ وہی کچھ ہے جسے صدرا "وجود" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس نوع کی "ماہیت" پر "وجود" کو مقدم قرار دیا جا سکتا ہے نہ اصالت سے اسے محروم سمجھا جا سکتا ہے۔ یہاں اس حقیقت کی طرف متوجہ رہنا ضروری ہے کہ اگر تشخص کا حصول شے کو ماہیت کے بغیر میسر آ سکتا ہے تو "وجود" جن مدارج میں ماہیت ہی وجود ہے اور وجود ہی ماہیت ہے ان میں ماہیت کے بغیر "وجود" کے افراد کا تمیز کس بنیاد پر کیا جا سکے گا؟ صدرا کے ہاں اس کا جواب کوئی نہیں سوا اس کے کہ "ماہیت" ہی وہ واحد حقیقت ہے جس سے اشیا ایک دوسرے سے متمیز ہوتی ہیں۔ "وجود" ہی "ماہیت" ہے اور "ماہیت" ہی "وجود" ہے تو وجود کے ایک فرد کو دوسرے فرد سے تشخص ماہیت سے ہی میسر آئے گا۔ جہاں تک دوسری قسم کی "ماہیت" کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں صدرا کے بیانات میں جو تضاد اور تناقص پایا جاتا ہے وہ ہم آگے بیان کرنے والے ہیں۔ مگر اس سے پہلے ایک اور تناقص کی طرف نشاندہی کرنا ضروری ہے۔

صدرا کہتے ہیں کہ تشخص فقط "وجود" سے ملتا ہے۔ وہ چیز جو نوع کی جزئی کو دیگر افرادِ نوع سے متشخص کرتی ہے وہ نوع کی طبیعت مشترک پر ایک "امرِ زائد" ہے اور یہی امرِ زائد "وجود" ہے (۱۰)۔ غور طلب بات یہ ہے کہ وہ "امرِ زائد" جسے صدرا "وجود" کہتے ہیں اور جو نوع کی جزئی کو تشخص دیتا ہے اس کی اپنی بھی "ماہیت" ہے جو "ماہیت" کی قسم اوّل سے تعلق رکھتی ہے، "وجود" کو تو اس کی ماہیت نے تشخص دیا ہے مگر شے کو "وجود" نے تشخص سے سرفراز کیا ہے، صدرا کی عجیب منطق ہے جو کسی ایک اصول پر قائم رہتی ہے اور نہ رہنے دیتی ہے۔ بالفرض صدرا کے اس موقف کو قبول کر لیا جائے تو اس سے ایک اور بڑی مشکل پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح ایک "شے" دو ماہیتوں کا مجموعہ بن جاتی ہے۔ ایک "ماہیت" کا تعلق "وجود" کی اس ماہیت سے ہوگا جس کو "وجود" سے الگ نہیں کیا جا سکتا جو گویا وجودی ماہیت ہے اور دوسری "ماہیت" کا تعلق شے کی نوع کی طبیعت مشترک سے ہوگا۔

صدرا الاسفار میں "ماہیات" پر روشنی ڈالتے ہوئے ایک اور موقف اختیار کیا ہے، اس مقام پر وہ ماہیت کو "وجود" کا عین قرار دیتے ہیں اور نہ ہی اسے خارج میں موجود شے کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اب "ماہیت" بالکل ایک نئے تصور کی حامل بن گئی ہے، وہ کہتے ہیں "ماہیات" کا تعلق "وجود" سے وہی ہے جو حقیقت سے خیال کا ہے، ماہیت وجود کا خیال ہے:

فان الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذى يظهر منه فى المدارك العقلية والحسيّة(۱۱)۔

پس ماہیت بذاتِ خود "وجود" کا خیال ہے اور اس کا عکس ہے، جس سے عقلی اور حسی مدارک میں "وجود" ظاہر ہوتا ہے۔

"ماہیت" وجود کا خیال اور عکس ہے، اس کا مطلب یہ ہے ذہن میں "وجود" کا عکس یا خیال موجود ہے، تو جو حکم عین کا ہوگا وہی اس کے خیال اور عکس کے ساتھ قائم رہے گا۔ جو تشخص وجودی انیت کے ساتھ قائم ہے وہی تشخص عکسی و خیالی امور میں بعینہ رہے گا۔ شے کا خیال اور عکس جن محاذات میں تشکیل پاتا ہے، ان کا تقاضا ہے کہ وہ نفس الامر اور عکس و خیال میں ایک جیسے رہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ نوع کی جزئی کے لیے وہ "امرِ زائد" جو اسے نوع کے دوسرے افراد سے متشخص کرتا ہے "وجود" ہے؟ "ماہیت" تو "وجود" کا خیال ہے اور عکس ہے، تو کیا خیال اور عکس نے "وجود" کے امرِ زائد ہونے کا احصا نہیں کیا؟ اور اگر نہیں کیا تو

اسے عکس اور خیال کس بنیاد پر قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اگر امر زائد کا احصا کرتا ہے تو ''ماہیت'' بھی مشخص ٹھہرتی ہے بالکل اسی طرح جیسے ''وجود'' مشخص قرار پاتا ہے۔ اس مقام پر غایت الامر فی الباب یہ ہے کہ صدرا کہتے ہیں کہ ''وجود'' کا عقلی مفہوم ایک ایسا اعتباری امر ہے جس کے متوازی حقیقت نہیں ہے اور نہ ہی ''وجود'' کا مفہوم ''وجود'' کی حقیقت کا مقوم ہے، اسی طرح ''وجود'' کی حقیقت ذہن میں آ ہی نہیں سکتی (۱۲) اس کے باوجود وہ یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ ماہیات ''وجود'' کا خیال ہیں اور عکس ہیں۔

صدرا نے ''ماہیت'' کی جو توضیحات کی ہیں ان کا مختصراً احصا کرنا ضروری ہے۔ ہم ذیل میں صدرا کی بیان کردہ توضیحات اور ان کے باہمی تناقص کو بیان کرتے ہیں جس سے یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ ان کے ذہن میں ''ماہیت'' کے بارے کیا تصور تھا۔ جیسا کہ پہلے ہم نے عرض کیا جا چکا ہے کہ صدرا کے ہاں ''وجود'' اور ''ماہیت'' دونوں ایسے تصورات ہیں جن سے کوئی حتمی نتیجہ اخذ کرنا تقریباً محال ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ان کے اپنے ذہن میں کسی حتمی معنویت کے حامل تصور نہیں تھے۔

''ماہیت'' وجود کا عرض ذاتی ہے

صدرا نے سب سے ''ماہیت'' کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ ''وجود'' کے جوہر ہونے اور ''ماہیت'' کے عرض ہونے کا ہے۔ جوہر اور عرض کا باہمی تعلق خارجی نہیں ہوتا بلکہ یہ تعلق خالصتاً ذہنی ہے۔ جوہر خود ایک عقلی تصور ہے اور عرض بھی ایک عقلی تصور ہے۔ اگر ''وجود'' کی حیثیت جوہر کی ہے یا ''وجود'' بذاتہ جوہر ہے اور ''ماہیت'' عرض ہے تو کوئی بھی جوہر عرض کے بغیر ممکن نہیں ہوتا اس لیے دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم ہوتے ہیں۔ صدرا ''وجود'' کو کسی شے کا ملزوم قرار نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ ماہیت ''وجود'' کا عرض ذاتی ہے۔

ان الماهيات من الاعراض الاوليه ذاتية لحقيقة الوجود(۱۳)۔

ماہیات وجود کی حقیقت کے اعراض اولی ذاتی میں سے ہے۔

''عرض ذاتی اوّلی'' شے کی حقیقت سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ اگر ''وجود'' کی حقیقت کوئی ایسا امرِ مرکب ہے جس کو اعراض لاحق ہوتے ہیں اور ان میں ایک عرض ذاتی بھی ہے تو وہ انہی اعراض کے ساتھ واقعہ بنتی ہے تو ''وجود'' اور ''ماہیت'' ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہو

جاتے ہیں۔ شے اپنے اعراض ذاتی کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں عرضِ ذاتی شے سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ ذاتی ہونے کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ اسے شے کی ذات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ صدرا کے نزدیک ''وجود'' کے ذاتی عرض ہونے کی وجہ سے ''ماہیت'' اس سے جدا نہیں کی جا سکتی (۱۴)۔ عرض ذاتی ہونے کی حیثیت سے ''وجود'' تصور میں وہ شامل ہے، جونہی ''وجود'' متصور ہوگا ''ماہیت'' بھی اس کے لازمے کے طور پر اس میں شامل ہوگی۔

اس سے قبل ہم نے دیکھا کہ صدرا کہتے ہیں کہ ''ماہیت'' بذات خود کچھ نہیں یہ محض ''وجود'' کا خیال ہے اور اس کا عکس ہے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ ''ماہیت'' کی حیثیت ''وجود'' کے ذاتی اوّلی عرض کی ہے۔ ان کی دونوں باتوں میں تناقض و تضاد اور تخالف بالکل واضح ہے۔ عرض ذاتی اوّلی نفسِ شے سے جدا نہیں ہو سکتا، نفس شے میں خیال ہوتا اور نہ عکس بن سکتا ہے۔ عرض ذاتی اوّلی نفسِ شے کے اپنے ''وجود'' کا حصہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خیال اور عکس شے کے ذاتی اعراض کبھی نہیں ہوتے، اس لیے کہ خیال اور عکس کا وجود شے کی ذات میں شامل نہیں ہوتے یہ دونوں ناظر کے ذہن میں شے کے ''وجود'' سے فروغ پاتے ہیں۔ لہٰذا خیال اور عکس اور ذاتی و اوّلی عرض دونوں کبھی ایک نہیں ہوتے۔ عرض کا محل معروض کی ذات یا نفس الشی ہے، خیال اور عکس کا محل نفس الشی یا منظور ہوتا بلکہ ناظر کے مدارک عقلیہ ہیں۔

آگے چل کر صدرا نے ''وجود'' اور ''ماہیت'' کی نسبت ایک اور موقف بیان کیا ہے، یہ عجیب و غریب موقف ہے اس موقف سے ماقبل دونوں موقف کی تقریباً نفی ہو جاتی ہے۔ یہ موقف ایک بار پھر ہماری بات کی تائید کرتا ہے کہ صدرا کے ذہن میں ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے کوئی متعین معنی نہیں تھے۔ وہ کہتے ہیں:

هما فى الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما لا تاخر و لا معية ايضاً بالمعنى المذكور(۱۵)۔

یہ دونوں (وجود اور ماہیت) واقع میں امر واحد ہیں۔ ان میں تقدم پایا جاتا ہے اور نہ تاخر اور نہ ہی مذکورہ معنی میں معیت ہے۔

صدرا کا یہ موقف کس قدر عجیب ہے۔ عرضی امور اور نفس الشی میں ایسی وحدت کہ دونوں واقع میں امر واحد ہو جائیں، کسی طور سے قابل فہم نہیں ہے۔ صدرا ایک طرف ''ماہیت'' کو ''وجود'' کے اعراض ذاتی اوّلی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسری طرف ان دونوں کو واقع میں

امرِ واحد بھی بتاتے ہیں۔ اعراض کے لیے موضوع کی احتیاج مسلّم ہے، محلّ کے بغیر عرض کے قیام کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ کیا ''وجود'' کو ہم ''ماہیت'' کا محل قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ہم یہ قبول کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ظرف اور مظروف میں وحدت آ گئی ہے جو عقلاً جائز نہیں ہے۔ عارض و عرض میں عینیت کا تصور عقلاً محال ہے۔ صدرا کے ماقبل موقف کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ موقف ناقابلِ فہم ہے، واقع میں ''امرِ واحد'' شے واحد کے تصور سے کچھ زیادہ ہے۔ ''امرِ واحد'' اس وقت ممکن ہوتا ہے جب ان میں انفصال کا تصور بھی ممکن نہ ہو، یہ صورت حال تو جوہر اور عرض کے مابین بھی ممکن نہیں ہوتی۔

صدرا کو شاید یہ خیال ہی نہیں آیا کہ وہ پہلے کسی چیز کے بارے میں کیا موقف اختیار کر چکے ہیں۔ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے صدرا کہتے ہیں کہ ''ماہیت'' کی حیثیت ''وجود'' کے عکس اور خیال کی ہے۔ مذکورہ موقف کو بطورِ مقدمہ پیشِ نظر رکھیں تو ایک نئی بات سامنے آ جاتی ہے، وہ یہ ہے:

فانها فی الخارج عین الوجود ـــــ اذ هما شی واحد فی نفس الامر بلا امتیاز بین هما فان الماهیة متحدة مع الوجود الخارجی فی الخارج و مع الوجود الذهنی فی الذهن(۱۶)۔

ماہیت خارج میں عین وجود ہے ...... اس لیے کہ دونوں نفس الامر میں بلا امتیاز ایک ہی شے ہیں۔ خارجی وجود کے ساتھ خارج میں اور ذہنی وجود کے ساتھ ذہن میں ماہیت متحد ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ اگر صدرا کا یہ موقف درست ہے کہ ''ماہیت'' وجود کا خیال اور عکس ہے تو کیا خیال و عکس خارج میں واقع ہو سکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ خیال اور عکس جن محاذات کے ساتھ مشروط ہے، ان کے ہوتے ہوئے حقیقت اور خیال کے امتیاز کا شعور ختم ہو جائے گا؟ اندریں صورت یہ کہنا کہ دونوں نفس الامر میں بلا امتیاز ایک شے ہیں کیا معنی رکھتا ہے؟ تیسری قابلِ ذکر بات یہ کہ حقیقت اور خیال کے مابین فرق کے شعور کو ختم کیے بغیر یہ کیوں کر باور کیا جا سکتا ہے کہ عرض اور محل عرض ایک شے ہو گئے ہیں؟ اس سلسلے کی آخری مشکل یہ ہے کہ عقلی ادراک اور واقعے میں اتنا بڑا خلیج اگر ممکن ہے تو انسانی علم کے امکان کا کوئی جواز باقی رہتا ہے؟

علاوہ ازیں صدرا نے لکھا ہے کہ شے کی ماہیت خارج اور ذہن میں اپنی ''ذات'' کی حفاظت کے ساتھ محفوظ رہتی ہے۔ خارج اور ذہن میں جو شے اپنی ہستی میں کوئی تبدیلی نہیں

ہونے دیتی وہ ''ماہیت'' ہے۔ ''ماہیت'' پر خارج اثر انداز ہوتا ہے اور نہ ذہن اس کے ذات کے لیے تبدیلی کا محل متصور ہو سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

الماهیات الکلیه التی توجد تارةً بوجود عینی اصیل و تارة بوجود ذهنی ظلی مع انحفاظ ذاتها فی کلا الوجودین(۱۷)۔

ماہیاتِ کلیہ وہ ہیں جو کبھی عینی اور اصلی وجود میں پائی جاتی ہیں اور کبھی ذہنی اور ظلی وجود میں پائی جاتی ہیں دونوں وجودوں میں ان کی ''ذات'' محفوظ رہتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ''ماہیت'' ایک ایسی شے ہے جس کی ذات ذہنی اور ظلی وجود میں اور عینی و اصلی وجود میں علی حالہٖ قائم و برقرار رہتی ہے۔ وجود اصلی اور عینی اور وجود ذہنی اور ظلی ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان میں ''ماہیت'' اپنی ''ذات'' کی حفاظت کے ساتھ قائم رہتی ہے۔ مگر دوسری طرف وہ کہتے ہیں کہ ''ماہیت'' اور ''وجود'' خارج اور ذہن میں ایک ہی شے ہیں۔ فکر و فلسفے کی مبادیات سے باخبر طالب علم بھی یہ بات سمجھ لیتا ہے کہ ذہنی اور خارجی ایک دوسرے کا بدل ہیں اور نہ بن سکتے ہیں، وہ ایک جیسے ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں۔ خارج میں جو شے جیسی ہے ذہن میں بالکل ایک نئی ہیئت اختیار کر لیتی ہے۔ وجود ذہنی اور وجود خارجی کا فرق صدرا کے فلسفے میں غیر معمولی اضطراب کا شکار نہ ہوتا تو وہ ''ماہیت'' کے بارے میں کبھی نہ کہتے کہ خارج اور ذہن میں وہ اپنی ''ذات'' کو برقرار رکھتی ہے۔ اسی سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ صدرا ''ماہیت'' کو شے کی صفت بھی سمجھتے ہیں اور ذہن میں اس کے تصور کی طرف بھی منسوب کر لیتے ہیں۔

''ماہیت'' کے بارے میں صدرا کے فکر میں یہ انتشار ہمیشہ قائم رہا ہے کہ اس کا انتساب نفسِ شے کی طرف کیا جائے یا تصورِ شے کی طرف کیا جائے۔ وہ ''وجود'' کے بارے میں اسی نوع کے فکری اضطراب کا شکار نظر آتے ہیں۔ ہم ان کے ایک اور تصور کی طرف نشاندہی کرتے ہیں جس سے اندازہ لگانا مزید آسان ہو جاتا ہے کہ صدرا کا فکر و فلسفہ ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے حوالے سے عجیب طرح کی بوقلمونی کا شکار ہے۔ آیئے ہم ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے بارے میں ان کے فکر کی ایک اور رائے کو دیکھتے ہیں، جس سے ان کے مبہمات مسائل کی ایک نئی جہت سامنے آ جاتی ہے۔

اب تک ہم یہ دیکھ رہے تھے کہ ''وجود'' اور ماہیت کے مابین فرق ہے، یہ دو امور ہیں۔ ماہیت کو ''وجود'' نہیں کہا جا سکتا اور وجود کو ''ماہیت'' قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اب وہ فرما رہے ہیں

کہ ''ماہیات'' خود بھی ایک خاص نوع وجودات ہیں۔ عملاً یہاں وہ مشکل ہی ختم ہو جاتی ہے جس پر صدرا کو اصالت وجود کا داعی اور انتہائی مبتکر فلسفی قرار دیا جاتا ہے یعنی ''ماہیت'' اور ''وجود'' میں اصالت کا حامل ''وجود'' ہے اور ''ماہیت'' نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

ان الماهيات كلها وجودات خاصة و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك الماهيات(۱۸)۔

تمام ماہیات خاص قسم کے وجودات ہیں، وجود کا نور اپنے کمالات کے ساتھ جس قدر ظہور کرتا ہے یہ ماہیات اسی نسبت سے ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

اب اگر مذکورہ بالا بیان پر غور کیا جائے تو اس کے مطابق ''وجودِ حقیقی'' اور ''ماہیات'' دو چیزیں نہیں ہیں۔ ''ماہیات'' کیونکہ خاص قسم کے وجودات ہیں، اس لیے ان کے موقف کی رو سے ہر موجود شے کے دو ''وجود'' ہیں، ایک تو وہ حقیقی اور اصلی عینی وجود ہے اور دوسرا ''وجود'' اس کی ''ماہیت'' ہے۔ ''وجود'' ہونے کے ناطے ''ماہیت'' خاص وجود ہے اور اس طرح اصلی اور حقیقی وجود بھی اپنی جگہ پر موجود ہے۔ ایک شے گویا دو وجودوں کا مجموعہ ہے۔ اب ان دونوں وجودوں میں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ دونوں میں سے کون اصل ہے اور کون عارض ہے؟ صدرا کے نزدیک وجود حقیقی اصل ہے اور دوسرا وجود خاص، عارض ہے اور غیر اصیل ہے۔ مگر مندرجہ بالا مقدمہ اس وقت قابل قبول ہوگا جب ہم ''وجود'' کو اشیاء میں قدر مشترک قبول نہ کریں۔ لیکن اگر ہم ایسا کرتے ہیں تو یہ ایک ایسا موقف ہوگا جو صدرا کے ایک دوسرے موقف سے متصادم ہوگا یعنی یہ کہ ''وجود'' موجودات کے مابین مدار وحدت ہے(۱۹)۔ وجود ہی وجود کو عارض ہے اور وجود ہی وجود کو لاحق ہے اور وجود ہی وجود کا اثبات ہے اور وجود ہی وجود کی نفی ہے۔ فکر و فلسفہ میں یہ انوکھا موقف نہ سہی مگر اصل بات تو یہ ہے کہ جس منطق سے آپ اپنے فکر کے تار و پود کو بن رہے ہیں ان میں باہمی تصادم تو کم از کم نہ ہو۔

علاوہ ازیں اگر ماہیات اپنی حقیقت کے اعتبار عکوس و اظلال ہیں تو پھر وہ ''وجودات خاصہ'' کیسے ہو جائیں گی؟ اور ان کا تعلق ''الحق الاول'' سے کیونکر ہوگا؟ عکوس و اظلال مستقل بالذات نہیں ہوتے تو ''وجود'' کیونکر ہونگے۔ ''الحق الاول'' کے قرب و بعد کے باعث مدارج وجود میں تفاوت پیدا ہوتا ہے، اس طرح تمام وجودات میں سے کسی ادنیٰ اور حقیر درجے پر ماہیات بھی وجود ہی ہوں گے جیسا کہ اس کا انہیں خود کو اعتراف بھی ہے۔ مگر جب وہ ماہیات کو

کے عکوس و اظلال کہہ کر ''وجود'' کی بجائے عکسِ وجود یا ظلِ وجود کہتے ہیں تو ان کو وجود کہنا کمال ہو جاتا ہے، لیکن اگر صدرا کے نزدیک عکس اور عین اور ظل و حقیقت میں کوئی قابلِ ذکر فرق نہیں ہے تو دوسری بات ہے ورنہ ظل اور عکس اور عین ایک ہی صف میں کھڑے نہیں کیے جا سکتے۔

پھر آگے چل کر صدرا کہتے ہیں:

المتمثل فى الذهن من الموجودات الخارجية هى ماهياتها و مفهومات بها لا هوياتها واشخاصها العينية(۲۰)۔

خارجی موجودات سے ذہن میں جو کچھ متمثل ہوتا ہے وہ ان کی ''ماہیات'' اور ''مفہومات'' ہیں، ان کی ہویات اور اشخاص عینیہ نہیں ہیں۔

یہاں پر صدرا نے بالکل واضح انداز میں بیان کر دیا ہے کہ ''ماہیت'' کا تعلق ذہنی مفہوم سے ہے اور خارج میں موجود حقائق سے نہیں ہے۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ صدرا کے نزدیک ''ماہیات'' اپنی ذوات کے اعتبار سے ''وجودات خاصہ'' ہیں اور نورِ وجود کی شدت کے مطابق ان کا ظہور ہوتا ہے۔ یہاں پر ان کے خیال میں ''ماہیات'' ذہنی مفہومات ہیں جو ذہن میں متمثل ہوتے ہیں۔ ان ''ماہیات'' کا اپنا ''وجود'' فقط ذہنی ہے اور حقیقی نہیں ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خارج میں ''وجود'' کے حقیقی افراد موجود ہیں جو ھویاتِ متشخصہ ہیں، ان کا تشخص ماہیت کی وجہ سے نہیں ہے۔ ''ماہیات'' خارج میں موجود ہی نہیں، لیکن دوسری طرف صدرا کہتے ہیں کہ ''ماہیت'' وجود خارجی کے ساتھ خارج میں موجود ہوتی ہے، نہیں خارج میں ''وجود'' اور ''ماہیت'' ایک ہی شے ہیں (۲۱)۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ''ماہیت'' خارج میں موجود معروض کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ صدرا جیسا زیرک مفکر ''ماہیت'' کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کر پاتا کہ وہ موجود فی الذہن کی صفت ہے یا موجود فی الخارج کی طرف منسوب ہے۔

یہاں ہم صدرا کے فکری اضطراب کی ایک اور مثال پیش کرتے ہیں جس سے یہ سمجھنا ممکن ہو جاتا ہے کہ صدرا نے ''ماہیت'' کے بارے میں فیصلہ کیے بغیر اس پر متضاد تصورات یک جا کر دیے ہیں۔ ''ماہیات'' پر روشنی ڈالتے ہوئے ایک مقام پر وہ کہتے ہیں:

هو الذى يتجلى فى مراتبه و يظهر لصورها فى العلم والعين فيسمى بالماهية والاعيان الثابتة كما لوحنا به وهى مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة فى عين

الوجود فلا مغائرة الا فی اعتبار العقل---- فالماهیات صور کمالاته و مظاهر اسمائه و صفاته ظهرت اولاً فی العلم ثم فی العین(۲۲)۔

یہ وہی ذات ہے جو اپنے مراتب و مدارج میں جلوہ فرما ہوتی ہے اور اشیاء کو ان کی صور اور حقائق کے ساتھ ظاہر کر دیتی ہے تو اس کا نام ''ماہیت'' اور ''اعیان ثابتہ'' رکھا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اور یہ تمام صفاتِ وجودیہ کے ساتھ ''وجود'' کے عین میں ختم ہونے والی ہے۔ پس ان میں مغائرت فقط ذہن کے اعتبار سے ہے...... پس ماہیات اس کے کمال کی صورتیں ہیں اور اس کے اسماء اور صفات کے مظاہر ہیں، جو پہلے علم میں اور پھر عین میں ظاہر ہوتے ہیں۔

صدرا کے نزدیک اب ''ماہیات'' اسماء و صفات کے مظاہر ہیں، جو پہلے ''علم'' میں اور پھر ''عین'' میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ''علم'' اور ''عین'' میں تقدم اور تاخر کی یہ نرالی منطق ہے۔ ''علم'' ''عین'' کا محتاج ہے، نہ کہ ''عین'' پر منحصر ہے۔ صدرا نے ''ماہیت'' کو پہلے ''علم'' یعنی ذہن میں ظاہر کیا ہے اور پھر خارج میں اسے وجود عطا کیا ہے۔ صدرا کی یہ نرالی منطق ان کی معکوس عبقریت کا مظہر ہے۔ ہم مزید اس موضوع پر بحث نہیں کر سکتے اس لیے کہ اب یہ علمیات کا مسئلہ ہے جو ہماری موجودہ جستجو کے دائرہ کار سے خارج ہے۔ ہم نے تو یہ دیکھنا ہے کہ صدرا نے ''ماہیت'' کے بارے میں کس قدر متضاد اور متناقض تصورات وضع کیے ہیں۔ مذکورہ بیان سے جو نئی بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک ہی حقیقت یعنی ''وجود'' نے ذہن اور خارج میں صورت اور مظہر کی شکل اختیار کر رکھی ہے۔ صدرا نے **کتاب المشاعر** میں کہا ہے:

الوجود الحقیقی لکل شیء من الاشیاء لا یمکن التعبیر عنه باسم و نعت اذ وضع الاسماء والنعوت، انما یکون بازاء المفهومات والمعانی الکلیة لا بازاء الهویات الوجودیة والصور العینیة(۲۳)۔

اشیاء میں ہر شے کے ''وجودِ حقیقی'' کو کسی اسم یا کسی صفت سے تعبیر کرنا ناممکن ہے، اس لیے کہ اسماء و صفات مفہومات اور معانی کلیہ کے متوازی وضع کیے جاتے ہیں نہ کہ صور عینیہ اور ہویات وجودیہ کے مقابل۔

مؤخر الذکر قاعدے کی رو سے ''ہویات وجودیہ'' اور ''صور عینیہ'' کے مقابل کوئی اسم ہے نہ صفت۔ جبکہ مذکور ماقبل حوالے میں اس کے بالکل برعکس بیان کیا ہے۔ علاوہ ازیں صدرا نے ''ماہیت'' اور ''وجود'' کے مابین فرق کرتے وقت اور پھر ''ماہیت'' کو ''وجود'' کے تابع بیان

کرتے ہوئے یہ خیال ہی نہیں کیا کہ اس کے نتائج کیا ہوں گے۔ وہ اسی فکری مغالطے میں ایک سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا موقف وضع کرتے جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا حوالے میں بیان کیے گئے موقف کو پیشِ نظر رکھیے اور یہ دیکھیے کہ وہ ایک بار پھر اس قسم کی مشکل میں مبتلا ہوتے ہیں، جب وہ کہتے ہیں:

فان الماهیة لیست الا ما به الشی شی فیما هو ممتاز عن غیره من الفاعل و من کل شیء(۲۴)۔

ماہیت سوا اس کے کچھ نہیں کہ اس سے وہ شے شے بن جاتی ہے، اس سے وہ اپنے غیر سے ممتاز ہو جاتی ہے، فاعل اور ہر شے سے منفرد ہو جاتی ہے۔

''ماہیت'' کو ''ما بہ تمیز'' اور ''ما بہ تشخص'' بتا رہے ہیں۔ یہ ''ماہیت'' ہے جس کے ذریعے سے ایک شے نہ فقط دوسری اشیاء سے ممتاز و منفرد ہوتی ہے بلکہ اسی ''ماہیت'' کی وجہ سے فاعل اور دیگر ہر شے سے ممتاز و منفرد ہوتی ہے۔ اب یہ بات یہاں بالکل واضح ہے کہ فاعل کی اپنی الگ ''ماہیت'' ہے اور مفعول کی اپنی ماہیت ہے۔ ''ماہیت'' کے باعث اشیا میں فرق و امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ ''ماہیت'' ہی سے ''وجود'' قوی مدارج، ضعیف مدارج سے ممتاز ہوتے ہیں۔ شے کی ''ماہیت'' نہ ہو تو شے باقی رہتی ہے اور نہ قائم رہتی ہے۔ اس کے بالکل برعکس صدرا کتاب المشاعر میں یہ موقف بیان کرتے ہیں کہ ''ماہیت'' سے کوئی تشخص میسر ہی نہیں آتا۔

ذلك لان نفس الماهیة لا تابی عن الشرکة بین کثیرین وعن عروض الکلیة بحسب الذهن وان تخصصت بالف تخصیص من ضم مفهومات کثیرة کلیة الیها(۲۵)۔

یہ اس لیے کہ ماہیت فی نفسہ ایسی شے ہے جو کثرت کی شرکت کو مانع نہیں ہوتی اور ذہن کے لحاظ سے اس کو کلیت عارض ہوتی ہے، چاہے ہزار طریقوں سے اس کو تخصیص دی جائے اور بہت سے مفاہیم اس کے ساتھ ملا دیے جائیں۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ صدرا کے ہاں ان بنیادی تصورات کے بارے میں کس قدر شدید اضطراب پایا جاتا ہے۔ وہ ''ماہیت'' کو ''وجود'' سے الگ بتاتے ہیں مگر ''وجود'' کو ''ماہیت'' سے جدا ثابت کرنے میں کامیاب نہیں ہو پاتے۔ ''وجود'' کو اصل اور مقدم بتاتے ہیں مگر کسی علمی ثبوت کا قیام تو دور کی بات ہے وہ اس امر پر کوئی مضبوط دلیل پیش نہیں کر پاتے۔ ''ماہیت'' کے بارے میں ایک موقف کے بعد دوسرا موقف ایسا اختیار کرتے ہیں کہ دونوں کی

نفی ہو جاتی ہے۔ ''وجود'' کو متشخص بذاتہ بتاتے ہیں مگر تشخص کے حصول کی راہ ''ماہیت'' سے وابستہ کر دیتے ہیں۔ کبھی ''وجود'' کو ملاکِ تشخص کا منبع بتاتے ہیں مگر ''وجود'' کے افراد کا ایک دوسرے سے تمیز ''ماہیت'' کی مداخلت سے باہر بتانے کے باوجود خارج میں ''وجود'' اور ''ماہیت'' کو امر واحد بھی بتاتے ہیں۔

صدرا کا موقف ہے کہ ''وجود'' اور ''ماہیت'' میں اصالت فقط ''وجود'' کو حاصل ہے۔ مگر ان کے ہاں اس موقف کے خلاف بہت کچھ مل جاتا ہے۔ حتیٰ کہ ''ماہیت'' خود اُن کے نزدیک ''وجود'' ہی ہے، جس کا مطلب بالکل واضح کہ ''ماہیت'' پر ''وجود'' کی سبقت بے معنی ہے کیونکہ کوئی شے اپنے آپ پر سبقت یا اصالت کی حامل نہیں ہوتی۔

ماحصل

صدر کے فلسفے میں ''وجود'' اور ''ماہیت'' ایسے دو متوازی تصورات ہیں جن کی معنویت کا تعین تقریباً ناممکن ہے۔ ''وجود'' کے بارے میں صدرا کا خیال ہے کہ وہ حقیقت نفس الامری ہے، جب کہ ''ماہیت'' کے بارے میں ان کے خیالات میں غیر معمولی انتشار و اضطراب ہے۔ کبھی ''ماہیت'' ان کے نزدیک وجود کا عرض ذاتی اور کبھی عین اور کبھی غیر ہے۔ ''وجود'' کو مرتبے کے اعتبار سے ''ماہیت'' سے بلند خیال کرتے ہیں۔ ''ماہیت'' ان کے نزدیک ایک عرض ہے، جس کی ہستی نفس الامر میں ہونے کی بجائے ذہن، ظل اور عرض ہونے میں مضمر ہے۔ صدرا ''ماہیت'' کے بغیر وجود کے موجود ہونے کے قائل ہیں۔ ''ماہیت'' کو کبھی معہود فی الذہن اور کبھی موجود فی الخارج بتاتے ہیں۔

اشیاء و عوارض میں تخصیص و تعیم کی وجہ کبھی ''وجود'' بتاتے ہیں اور کبھی ''ماہیت'' کے ذریعے سے اشیا کا باہمی امتیاز کے قائل نظر آتے ہیں۔ ''ماہیت'' کے بغیر وجود کی ایک حالت دوسری وجودی حالت سے کیونکر متمیز یا ممتاز ہوتی ہے؟ صدرا کا جواب ہے کہ ''وجود'' کے مراتب سے افراد وجود کی ذوات میں پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اس طرح ''ماہیت'' کا انکار ممکن نہیں ہوسکتا۔ صدرا نے اس مشکل کے پیش نظر ''ماہیت'' کو دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں: ''ماہیت'' کی ایک قسم وہ ہے جو نفس الامر میں ''وجود'' کا عین ہے اور دوسری ذہن میں ایک اعتبار کی حیثیت رکھتی ہے۔ ''ماہیت'' کی پہلی قسم کو ''وجود'' سے جدا تصور کرنا محال ہے جب کہ دوسری قسم محض ایک ذہنی

مفروضہ ہے، جو نہ بھی ہو تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔

صدرا کے فکر و فلسفے میں ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے مابین اصالت کا مسئلہ کلیدی حیثیت رکھتا ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ''ماہیت'' اور ''وجود'' کے مابین فرق مفروضہ مشکل سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ صدرا کے نزدیک ''ماہیت'' فقط ''وجود'' کا عین ہی نہیں بلکہ خود ''وجودات خاصہ'' میں شامل بھی ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے کہ ''ماہیات'' وجودات ہی ہیں تو یہ بحث کہ ''وجود اور ''ماہیت'' میں اصالت ''وجود'' کو ہے، کوئی معنی نہیں رکھتی۔

ایک عقیدے یا Doctrine کے طور پر صدرا یہ سمجھتے ہیں کہ مبدائے عالم سے پہلے پہل ''وجود'' کا صدور ہوا ہے، اس کے بعد اس صادر شدہ حقیقت کو ''ماہیت'' لاحق یا عارض ہوئی ہے۔ اس صورت حال کو سامنے رکھا جائے تو ''اصالت'' کا مسئلہ (Problem) در حقیقت اعتقادی نوعیت کا ہے، as such فلسفیانہ بحث کا موضوع نہیں ہے۔ صدرا نے اگر چہ اسے حکمت متعالیہ کی منطق میں فکر و فلسفے کا مسئلہ بنانے کی سعی کی ہے تاہم یہ ایک مذہبی عقیدہ کے طور صدرا کے مباحث میں ملتا ہے، اس کی بنیاد یا مضمرات کو فکر و فلسفے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

''وجود'' کے بارے میں صدرا سمجھتے ہیں کہ وہ خود ''خالق کائنات'' ہے، اس لیے ''وجود'' کو ہر طرح کی قید سے آزاد رکھتے ہیں یا رکھنے کی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں۔ ''ماہیت'' سے باقی کائنات تشکیل پاتی ہے اس لیے اس کو ہر طرح کی نیستی اور معدومیت کی آماج گاہ خیال کرتے ہیں۔ ان مفروضات اوّلیہ (Presuppositions) کے ساتھ صدرا کی فکر آگے بڑھتی ہے، تو ان فکری مشکلات کو خاطر میں نہیں لاتی جو ایک دوسرے کے نقیض موقفات کو اختیار کرنے کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ صدرا کے ہاں ''وجود'' بنیادی مقولہ (Prime Category) ہونے کے باوجود جب وہ اس سے کائنات کی کثرت کا انتزاع کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو منطقی جہت سے ان کے خیالات انتہائی کم زور اور بعض اوقات مہمل ہو جاتے ہیں۔ ہمیں بار بار ان کے ہاں فکر کے بنیادی تصورات اپنے معنوی تقاضوں سمیت بری طرح پامال ہوتے نظر آتے ہیں۔ اسی طرح ''ماہیت'' ان کے فکر و فلسفے کا دوسرا اہم مقولہ ہے جو کسی منطقی جواز کے بغیر کثرت سے استعمال ہوتا ہے، ایک مقام پر جو کچھ ''ماہیت'' کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ''وجود'' سے اس کی نفی کر دیتے ہیں، دوسرے مقام پر بلا تردد وہی کچھ ''وجود'' کی جانب منسوب کر دیتے ہیں اور ''ماہیت'' سے اس کی مکمل نفی کر دیتے ہیں۔

صدرا کے فکر و فلسفے کے بارے میں بلا خوف تردید پورے اعتماد کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے ہاں فلسفیانہ تصورات کی کمی نہیں، مگر وہ کسی منظّم فکر کا حصہ بڑی مشکل سے بنتے ہیں۔ استدلال کا زور بہت ہے مگر جن مقدمات پر قائم ہوتا ہے، ان کی صحت محلِ نظر ہوتی ہے۔ فکر کے بنیادی مطالبات کی طرف ان کی توجہ بہت کم ہوتی ہے، وہ شاید یہ سمجھتے ہیں کہ ''حکمت متعالیہ'' کے لیے یہ ضروری نہیں کہ فکر کے ابتدائی مسلمات کی پابندی کرے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات وہ ایسے ایسے اصول وضع کرتے نظر آتے ہیں جن کا فکر کی اندرونی ساخت میں کوئی نشان ملتا ہے اور نہ فکر کی تاریخ میں دور دور تک کوئی تصور ان کی منطق کی تصدیق کرتا ہے۔ ''ماہیت'' کے معنی و مفہوم اور مضمرات و اطلاقات میں اور ''وجود'' کے تصور کے قیام و بیان میں صدرا کے ہاں عجیب قسم کے مسائل ہیں جن میں سے چند کو اس مقالے میں بیان کیا گیا ہے، کوئی تحقیق کار ان گونا گوں مسائل سے با آسانی آگاہ ہو سکتا ہے بہ شرطیکہ صدرا کے اصل متون کا مطالعہ کیا جائے اور دوسرے درجے کے ماخذوں سے ان کی مدح سرائی پر کان نہ دھرے جائیں۔

❀❀❀

﴿حوالہ جات وحواشی﴾

۱۔ ملا صدرا، الاسفار، جلد دوم، ص ۵؛ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۲۰۰۳، ص ۵۶۔

۲۔ ظفر الحسن، Philosophy: A Critique، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۴۰۔

۳۔ جعفر سجادی، فرہنگ علوم عقلی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، تہران ۱۳۶۱، ماہیت کے ماتحت ملاحظہ فرمائیں۔

۴۔ محمد بن اسحٰق القونوی، رسالۃ النصوص، تصحیح جلال الدین اشتیانی، تہران، ۱۳۶۲ش ھ، ص ۸؛ اس رسالے میں آگے چل کر قونوی نے مزید واضح کرتے لکھا: ''الماھیات التی ھی صور تلک التعقلات المتکثرۃ المتعددۃ للوجود الواحد'' (ص ۹) یعنی ماہیات وہ ہیں جو وجود واحد کی کثرت اور تعدد کے تعقلات کی صور ہیں۔

۵۔ ملا صدرا، الاسفار، جلد دوم، ص ۶؛ صدرا نے ماہیت کے بارے جو رائے قائم کی ہے، اس سے یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ ''ماہیت'' کے بالآخر کیا تصور رکھتے تھے؟ انسانی ذہن کے لیے یہ خیال پیدا کرنا کہ ''ماہیت'' اور ''وجود'' دو چیزیں ہیں تقریباً محال ہے۔ ہم انسانوں کے علم کا ملاک ''تصور'' ہے۔ اگر تصور میں کسی شے نے آنا ہے تو وہ لازماً ''صورت'' کو

اختیار کرے گی۔ اس لیے تصور کا ملاک وجود ''صورتِ شے'' ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ''ماہیت'' کا وجود اپنی کنہ میں فقط ذہنی ہوتا ہے۔ ''وجود'' بلا ماہیت یا ''ماہیت'' بلا وجود ہر لحاظ سے ذہنی تصورات ہیں۔ خارج میں ان کے وقوع پر اصرار کرنا فکری اعتبار سے بے اصل ہے۔

۶۔ ملا صدرا، الاسفار، ج دوم، ص ۶؛ الشواهد الربوبیه، ص ۱۱۰؛ یہیں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ صدرا نے ماہیت کے بارے میں کس قدر پیچیدہ تصور قائم کر لیا ہے۔ وہ ماہیت کو نہ فقط وجود سے عاری دیکھتے ہیں بلکہ ماہیت کو ذہنی وجود کے حامل ہونے کی صفات سے بھی الگ کر کے دکھانے کے درپے نظر آتے ہیں۔ اگر ''ماہیت'' کو وجود سے عاری ہو کر ملاحظے کا موضوع بنایا جا سکتا اور ''وجود'' ماہیت کے بغیر معقول بنایا جا سکتا تو صدرا کا موقف تو بالکل ہی لایعنی ہو جاتا ہے کہ ''ان الماهیات من الاعراض الاولیة الذاتیة لحقیقة الوجود'' (الاسفار، ص ۵۳)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شے اپنے ذاتی عرض کے بغیر قابل فہم ہو تو وہ نہ عرض ذاتی ہوگا نہ حقیقت اس کے لیے لائق اعتنا ہوگی۔

۷۔ مرتضی مطہری، مجموعه آثار، ج ۹، اصالت وجود، ص ۵۹؛ واقعہ یہ ہے کہ ماہیت اور وجود کے مابین ثنویت کی بحث صدرا سے بہت پہلے شروع ہو چکی تھی۔ عقلیت کے مسائل سے باخبر فلسفی یہ کبھی نہیں کہہ سکتا کہ ''وجود'' کو اصل الاصول قرار دینے کے بعد ''ماہیت'' کو اس سے الگ اور منفرد کیے بغیر کثرت عالم کو منتزع کرنا محال ہے۔ نفس الامر کے لیے ان دونوں میں سے کوئی ایک ناگزیر ہے، جس کے لیے وہ محل قرار پائے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے: داؤد قیصری، الرسائل، کشف الحجاب، استنبول، ۱۹۹۷ء، ص ۹۳۔

۸۔ ملا صدرا، الاسفار، ج ۱، ص ۳۹۰؛ یہاں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ صدرا کا یہ خیال خاصا حیران کن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیت وجود کا اولین عارض ہے تو یہ کسی طور پر ممکن نہیں کہ عرض کو حقیقت قائمہ کا عین قرار دیا جا سکے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اگر ماہیت وجود کا عین ہو سکتی ہے تو پھر اسے کلیات کا عین کیوں نہ تسلیم کیا جائے۔ یعنی دونوں طرح کی ماہیت اپنے اپنے منسوب و محکوم کا عین قرار پائے۔

۹۔ یہاں پر یقیناً کتابت کی غلطی ہے ورنہ معلم اوّل کا ذکر کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس سلسلے میں محمد رضا مظفر نے الاسفار کے حواشی میں درست نشاندہی کی ہے۔ رجوع بہ حوالہ بالا۔

۱۰۔ ملا صدرا، کتاب المشاعر، ص ۱۴۵؛ یہاں پر صدرا نے غیر مشروط طور پر ''وجود'' کے معنی متعین کر دیے ہیں، حالانکہ ''وجود'' کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ مشخص لغیرہٖ ہوتا ہے، تو یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ شے کو تشخص تو اس کی ماہیت سے ہی ملے گا پھر وجود کیونکر ملاک تشخص ہوگا؟

۱۱۔ ملا صدرا، الاسفار، ج ۱، ص ۳۰۴، ۲۱۵۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۶۱۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۵۳۔

۱۴۔ عرض ذاتی اوّلی سے مراد وہ عرض ہوتا ہے جو کسی شے کے ''وجود'' میں آنے کے دوران میں سب سے پہلے شے پر ظاہر ہوتا ہے۔ ذاتی ہونے کے

باعث شے کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے حتیٰ کہ شے کا تصور اس عرض کے بغیر ممکن ہی نہ ہو۔ ''اساس'' میں طوسی نے لکھا ہے: ''وجودش در غیر آن محال بود آن را اعراض ذاتی آن چیز خوانند'' (ص۳۸۱) عرض ہونے کے باعث ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ شے کے غیر میں متصور نہیں ہو سکتا، ورنہ یہ بات بھی درست ہے کہ عرض ذاتی شے کے تصور میں شامل ہوتا ہے۔ انتقال اعراض کے محال ہونے کے تصور میں یہی اصول ہے کہ عرض کا وجود جوہر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: الشفاء، ج۲، ص۴۴۹؛ المباحث المشرقیه، ج۱، ص۱۵۲۔

۱۵۔ ایضاً، ج۱، ص۷۸۔

۱۶۔ ایضاً، ص۸۱؛ صدرا نے ''وجود'' اور ''ماہیت'' کے بارے میں جتنے متضاد اور متناقض موقف اختیار کیے ہیں، ان کا احصا تقریباً ناممکن ہے۔ ان کو ''ماہیت'' کے لفظ کے استعمال سے اعراض ہے۔ وہ ''ماہیت'' کی معیت کے بغیر وجودات کو ایک دوسرے سے متمیز نہیں کر سکتے اور ''ماہیت'' کے استعمال سے ان کا موقف بھی متاثر ہوتا ہے۔ اس لیے وہ کبھی ''ماہیت'' کو ''وجود'' کا عین قرار دیتے ہیں اور کبھی اس کو انتہائی لاحاصل اور لایعنی شے قرار دیتے ہیں۔ عقلی امور میں اتنی زیادہ مشکلات میں کم ہی کوئی مفکر مبتلا ہوا ہوگا۔

۱۷۔ ملا صدرا، کتاب المشاعر، ص۷۔

۱۸۔ ملا صدرا، الاسفار، ج۱، ص۲۴۷۔

۱۹۔ ایضاً، ج۱، ص۷۱۔

۲۰۔ ایضاً، ج۱، ص۳۶۹۔

۲۱۔ ایضاً، ص۸۱۔

۲۲۔ ایضاً، ص۲۵۸-۹؛ ہم مسلسل یہ بات ثابت کرتے آرہے ہیں کہ صدرا کے ہاں ''ماہیت'' کا مفہوم متعین نہیں ہے۔ وہ کبھی ''وجود'' کی حقیقت کو ماہیت کے بغیر بتاتے ہیں اور کبھی اس کا عین کہتے ہیں۔ کبھی ''وجود'' کے لیے ''ماہیت'' کو اصل ظاہر کرتے ہیں اور کبھی ''وجود'' کو ''ماہیت'' کے بغیر مطلق بیان کرتے ہیں۔ وہ ''وجود'' میں عدم کی شرکت سے مدارج کے تفاوت کو ماہیت کی صحبت کے بغیر متمیز بتاتے ہیں۔ ماہیت کی دو قسمیں بنا دینے کے باوجود بھی ''ماہیت'' کے تصور سے وابستہ مشکلات کو حل نہیں کر پاتے۔ اس لیے کہ وہ یہ فیصلہ نہیں کر پاتے کہ ''ماہیت'' واقعی حقیقت ہے یا انسانی ذہن کی پیداوار ہے۔

۲۳۔ ملا صدرا، کتاب المشاعر، ص۱۲۔

۲۴۔ ملا صدراہ الاسفار، ص۳۹۶۔

۲۵۔ ملا صدرا، کتاب المشاعر، ص۱۵۔

❁❁❁

کتابیات (Bibliography)

۱۔ ابن العربی محی الدین، فصوص الحکم، بیروت، لبنان، ۱۹۶۶ء۔

۲۔ ____ الفتوحات المکیۃ، قاہرہ، مصر، ۱۹۷۲ء۔

۳۔ ____ اصطلاحات الصوفیاء، حیدرآباد، ۱۹۴۸ء۔

۴۔ ابنِ حجر، علامہ، نخبۃ الفکر، مترجم اردو: محمد زکی، ادارہ اسلامیات، لاہور، سن ندارد۔

۵۔ ابن رشد، تہافۃ التہافہ (عربی) تدوین سلیمان، قاہرہ، مصر، ۱۹۶۴ء۔

۶۔ ____ تلخیص کتاب النفس (عربی)، قاہرہ، مصر، ۱۹۵۴ء۔

۷۔ ____ تفسیر مابعد الطبیعۃ، بیروت، لبنان، ۱۹۶۵ء۔

۸۔ ____ فصل المقال، اردو ترجمہ از عبید اللہ قاضی، اقبال اکیڈمی پاکستان، کراچی، ۱۹۷۳ء۔

۹۔ ابن سینا، کتاب الحدود، قاہرہ، ۱۹۶۳ء۔

۱۰۔ ____ کتاب الاشارات و التنبیہات، قاہرہ، ۱۹۶۰ء۔

۱۱۔ ____ کتاب المبدا و المعاد، تہران، سن ندارد۔

۱۲۔ ____ کتاب المشرقیین، قاہرہ، مصر، ۱۹۱۰ء۔

۱۳۔ ____ کتاب النجاۃ، قاہرہ، مصر، ۱۹۳۸ء۔

۱۴۔ ____ کتاب الشفاء، قاہرہ، مصر، ۱۹۶۰ء۔

۱۵۔ ____ کتاب التعلیقات، قاہرہ، مصر، ۱۹۷۳ء۔

۱۶۔ ____ رسالہ در حقیقت و کیفیت سلسلہ موجودات و تسلسل اسباب، ترجمہ از ڈاکٹر موسیٰ عمید، دانشگاہ، تہران، ایران، سن ندارد۔

۱۷۔ ____ پنج رسالہ، ترجمہ از ڈاکٹر احسان یار شاطر، دانشگاہ، تہران، ایران، سن ندارد۔

۱۸۔ ____ عیون الحکمہ، انتشارات دانشگاہ، تہران، ۱۳۳۳ھ۔

۱۹۔ ابوالحسن ندوی، سید، تاریخ دعوت و عزیمت، حصہ اول تا سوئم، مجلس نشریات اسلام، کراچی، ۱۹۸۷ء۔

۲۰۔ اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، خلان الوفاء، دار صادر، بیروت، ۱۹۷۵ء۔

۲۱۔ اشتیانی جلال الدین سید، شرحِ حال و آرا فلسفی ملا صدرا، چاپخانہ خراسان، مشہد، ایران، سن ندارد۔

۲۲- اقبال، محمد ڈاکٹر علامہ، مطالعہ بیدل فکر برگسان کی روشنی میں، ترتیب و ترجمہ ڈاکٹر تحسین فراقی، یونیورسل بکس اردو بازار، لاہور، ۱۹۸۸ء۔
۲۳- ____ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء۔
۲۴- اکبر صیرفی، تاریخ فلسفہ اسلام، از نشریات علی جعفری، مطبع یمنی، تہران، ایران، سن ندارد۔
۲۵- الجیلی عبدالکریم، الانسان الکامل۔
۲۶- الغراب محمود محمود، الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی: ترجمۃ حیاتہ من کلامہ، دمشق، شام، ۱۴۰۳ھ۔
۲۷- ____ شرح فصوص الحکم، مطبعہ زید بن ثابت، دمشق، شام، ۱۴۰۵ھ۔
۲۸- القیصری داؤد، الرسائل، مطبعہ قیصری، استنبول، ترکی، ۱۹۹۷ء۔
۲۹- بدوی، عبدالرحمٰن، ارسطو عند العرب، قاہرہ، مصر، ۱۹۴۷ء۔
۳۰- برکات احمد محمد مولانا مولوی، نراس الحرکۃ، مطبع انوار احمدی، الہ آباد، ہند، سن ندارد۔
۳۱- ____ امام الکلام فی تحقیق حقیقۃ الاجسام، المطبع الانتظام، کانپور، ہند، سن ندارد۔
۳۲- ____ اتقان العرفان فی ماھیۃ الزمان، شاہی پریس، لکھنؤ، سن ندارد۔
۳۳- ____ الحکمۃ البازغۃ فی شرح الحکمۃ البالغۃ، سبحانی پریس، حیدرآباد دکن، سن ندارد۔
۳۴- بوعلی سینا، شیخ، القانون، مترجم: غلام حسین سید، مطبع منشی نول کشور، لکھنؤ، ۱۹۳۰ء۔
۳۵- جامی، مولانا عبدالرحمٰن بن احمد، شرح فصوص الحکم، مطبع فیض بخش، فیروز پور ہند، سن ندارد۔
۳۶- جواد محمد، گفتگو دین و فلسفہ، پرورش گاہ علوم انسانی فرہنگی، ایران، سن ندارد۔
۳۷- جیلانی عبدالقادر سید، غنیۃ الطالبین، مترجم اردو: مولانا احمد مدراسی، خالد مقبول پبلشرز، لاہور، ۱۳۹۴ھ۔
۳۸- حسین نصر، ڈاکٹر، تین مسلمان فیلسوف (بوعلی سینا، ابن عربی، سہروردی)، مترجم: مرزا محمد منور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۷ء۔
۳۹- حق، محمد فضل (مرتب)، تجلیات ابن سینا، مولوی نورالحق، لاہور، ۱۹۲۸ء۔
۴۰- دوبوئر ٹ ج، تاریخ فلسفہ اسلام، مترجم: ڈاکٹر عابد حسین، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۴ء۔
۴۱- رازی، ابی بکر محمد بن زکریا، الرسائل الفلسفیہ، مطبعہ بول باربیہ، القاہرہ، مصر، ۱۹۳۹ء۔
۴۲- رازی، فخرالدین، شرح کتاب الاشارات لابن سینا، استنبول، ترکی، ۱۸۶۹ء۔
۴۳- ____ المباحث المشرقیہ، حیدرآباد، ۱۹۲۳ء۔
۴۴- ____ المحصل، قاہرہ، ۱۳۲۳ھ۔
۴۵- ____ تلخیص الاشارات، قاہرہ، نیوایڈیشن۔

۴۶- ____ کتاب النفس و الروح و شرح قواھما، تحقیق: محمد صغیر حسن المعصومی، تہران، ایران، ۱۴۰۴ھ۔
۴۷- راغب اصفہانی، امام، مفردات القرآن، مترجم اردو: مولانا محمد عبدہ، اہل حدیث اکادمی، لاہور، ۱۹۷۱ء۔
۴۸- رفیعی قزوینی ابوالحسن سید، اتحاد عاقل بہ معقول، مرکز انتشارات علمی و فرہنگی، تہران، سن ندارد۔
۴۹- رومی، جلال الدین مولانا، مولوی مثنوی معنوی، نول کشور، لکھنؤ، ۱۹۴۷ء۔
۵۰- سبزواری، ملاہادی، شرح منظومہ، تہران، ایران، سن ندارد۔
۵۱- سہروردی، شہاب الدین، کتاب حکمۃ الاشراق، تہران، ایران، ۱۹۵۲ء۔
۵۲- ____ شرح رسائل فارسی، تحقیق: سید جعفر سجادی، حوزہ ہنری تہران، سن ندارد۔
۵۳- ____ سہ رسالہ، مؤسسہ انتشارات اسلامی، مرکز تحقیقات فارسی، ایران، اسلام آباد، پاکستان، ۱۹۷۷ء۔
۵۴- صدرا، ملا شیرازی صدرالدین، الاسفار، تہران، ایران، ۱۹۵۸ء۔
۵۵- ____ کتاب حکمۃ العرشیۃ، تہران، ایران، ۱۲۷۸ھ۔
۵۶- ____ کتاب المشاعر، تہران، ایران، ۱۹۶۴ء۔
۵۷- ____ رسالۃ الحشر، مترجم: محمد خواجوی، خیابان انقلاب، تہران، ایران، سن ندارد۔
۵۸- ____ رسالہ سہ اصل، دانشگاہ علوم معقول و منقول، تہران، ایران، ۱۳۸۰ھ۔
۵۹- ____ المبداء والمعاد، مترجم: احمد بن الحسینی اردگانے، مرکز تولید و انتشارات مجمع دانشگاہ ادبیات و علوم انسانی، تہران، ایران، ۱۳۶۲ھ۔
۶۰- ____ کتاب الشواھد الربوبیۃ، تہران، ایران، ۱۲۸۶ھ۔
۶۱- ____ التعلیقات، تہران، ایران، ۱۳۱۵ھ۔
۶۲- ____ اسفار اربعہ، مترجم: مناظر احسن گیلانی، ادارہ مطبع جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۳ء۔
۶۳- ____ تفسیر آیہ مبارکہ نور، ترجمہ: محمد خواجوی، خیابان انقلاب، تہران، ایران، سن ندارد۔
۶۴- ____ علم النفس یا روانشناسی صدر المتالہین، ترجمہ و تفسیر از سفر کتاب اسفار، جلد اول، انتشارات دانشگاہ، تہران، ایران، ۱۳۵۲ھ۔
۶۵- ____ کتاب الحکماء، النقالہ، المسائل الربوبیہ، تہران، ایران، سن ندارد۔
۶۶- ____ نظری بہ فلسفہ صدرالدین شیرازی، مرتب: ڈاکٹر عبدالحسن، مشکوۃ الدینی ایران، بنیاد فرہنگ، ایران، ۱۳۵۲ھ۔
۶۷- ____ مفاتیح الغیب، مترجم: محمد خواجوی، پہلا ایڈیشن، خیابان انقلاب، تہران، ۱۳۰۲ھ۔
۶۸- طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفہ و روش ریالسیم (فارسی)، مؤسسہ مطبوعات دارالعلم، قم،

ایران،۱۳۵۰ھ۔

۶۹- طوسی، نصرالدین، شرح کتاب الاشارات، تہران، ایران،۱۹۵۱ء۔

۷۰- ____ نقد المحصل، قاہرہ، مصر،۱۹۶۴ء۔

۷۱- ____ تجرید الاعتقاد، تہران، ایران، سن ندارد۔

۷۲- عبدالحکیم انصاری، خواجہ، حقیقت وحدت الوجود، قاسم سنز پبلیشرز، لاہور،۱۹۷۲ء۔

۷۳- عبداللہ، سید ڈاکٹر، مسائل اقبال، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور،۱۹۸۷ء۔

۷۴- غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، قاہرہ، مصر، نیا ایڈیشن۔

۷۵- ____ احیا علوم الدین، قاہرہ، مصر،۱۳۴۸ھ۔

۷۶- ____ مقاصد الفلاسفۃ، قاہرہ، مصر،۱۳۳۱ھ۔

۷۷- ____ مشکوۃ الانوار، قاہرہ، مصر،۱۹۶۴ء۔

۷۸- ____ معیار العلم، قاہرہ، مصر،۱۹۶۱ء۔

۷۹- ____ تہافۃ الفلاسفہ، بیروت، لبنان،۱۹۲۷ء۔

۸۰- غلام فرید، خواجہ، حضرت، دیوان فرید (ملتانی کافیاں)، مترجم وشارح: عزیز الرحمٰن، عزیز المطابع، بہاولپور،۱۹۴۴ء۔

۸۱- فارابی، ابونصر، الجمع بین الرائے الحکمین، بیروت، لبنان،۱۹۶۰ء۔

۸۲- ____ شرح کتاب العبارۃ، بیروت، لبنان،۱۹۶۰ء۔

۸۳- فاروقی، برہان احمد ڈاکٹر، مجدد کا نظریہ توحید، آئینہ ادب، لاہور،۱۹۷۴ء۔

۸۴- ____ قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، علم وعرفان پبلشرز، لاہور،۲۰۰۱ء۔

۸۵- ____ منہاج القرآن، علم وعرفان پبلشرز، لاہور،۲۰۰۱ء۔

۸۶- مجدد الف ثانی، احمد سرہندی، شیخ، اثبات النبوۃ (تحقیق النبوۃ)، ادارہ مجددیہ، کراچی،۱۹۶۸ء۔

۸۷- ____ معارف لدنیہ، ادارہ مجددیہ، کراچی،۱۹۶۸ء۔

۸۸- ____ مکتوبات امام ربانی، مترجم اردو: قاضی عالم الدین، منزل نقشبندیہ، لاہور، سن ندارد۔

۸۹- ____ مبدا و معاد، مترجم: سید زوار حسین شاہ، ادارہ مجددیہ، کراچی،۱۹۸۲ء۔

۹۰- مشکوۃ الدینی عبدالحسن، ڈاکٹر، تحقیق در حقیقت علم، مؤسسہ انتشارات و چاپ دانشگاہ، تہران، ایران، سن ندارد۔

۹۱- مصباح یزدی محمد تقی، الاستاذ، دروس فلسفہ، مؤسسہ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، تہران، سن ندارد۔

۹۲- مصلح جواد، فلسفہ عالی، حکمت صدر المتالہین (فارسی)، تلخیص وترجمہ کتاب اسفار، جلد اول، رسالہ وجود، دانشگاہ علوم معقول ومنقول، انتشارات دانشگاہ، تہران، ایران،۱۳۷۷ھ۔

۹۳- منہاج الدین، ایس ایم ڈاکٹر، افکار و تصورات اقبال، کاروان ادب، ملتان، پاکستان، سن ندارد۔

۹۴- مہر علی، شاہ، پیر، ملفوظاتِ مہریہ، گولڑہ شریف، خانقاہ گولڑہ شریف،۱۹۷۴ء۔

۹۵- ____ مہرِ منیر، گولڑہ شریف،۱۹۷۳ء۔

۹۶- واعظ جوادی اسماعیل، حدوث و قدوم، انتشارات دانشگاہ، تہران، ایران، سن ندارد۔

۹۷- ولی اللہ، شاہ، امام، محدث دہلوی، حجۃ البالغہ، حصہ اول ودوم، مترجم: مولانا عبدالحق حقانی، اصح المطابع، سن ندارد۔

۹۸- فیصلہ وحدۃ الوجود و الشہود، ترجمہ: سید عبدالغنی جعفری، محبوب المطابع، دہلی، ہندوستان، سن ندارد۔

مضامین و آرٹیکلز

۹۹- بدایونی ضمیر علی، 'اقبال وجودیوں کے درمیان'، ماہ نو، ستمبر۱۹۷۷ء۔

۱۰۰- برقی وادرفعت جہاں، 'اقبال اور برگساں: تصور زماں'، اقبال ریویو، اپریل۱۹۷۱ء۔

۱۰۱- حسن اختر، 'اقبال اور امام ربانی'، اوراق، جنوری-فروری،۱۹۸۰ء۔

۱۰۲- حسن مختار، 'حرکت اور سکون: اقبال کی نظر میں'، توازن،۳،۴، ماہ نو، ستمبر۱۹۷۷ء۔

۱۰۳- خان عبدالسلام، 'اقبال اور ابن عربی'، ماہنامہ برہان، نومبر۱۹۷۸ء۔

۱۰۴- رفعت حسن، 'فلسفۂ اقبال میں وجدان کا مفہوم اور رول'، اقبال ریویو، اپریل۱۹۶۴ء۔

۱۰۵- شاہین رحیم بخش، 'اقبال کے تصورِ خودی کا اصل ماخذ'، فیض الاسلام، مئی۱۹۸۵ء۔

۱۰۶- عبداللہ سید، 'اقبال اور وجودیت'، اورینٹل کالج میگزین، نمبر۵۳،۱۹۷۷ء۔

۱۰۷- فاروقی عبداللہ، 'اقبال اور وحدت الوجود'، اقبال ریویو، جنوری۱۹۷۴ء۔

۱۰۸- کمالی عبدالحمید، 'مرتبۂ ذاتِ حق، فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان'، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۶۴ء۔

۱۰۹- محمد احمد خان، 'عقل ووجدان: اقبال کی نظر میں'، اقبال ریویو، جنوری۱۹۷۷ء۔

۱۱۰- محمد اقبال، 'الجیلی اور نظریہ وحدت مطلق'، ترجمہ: عبدالرحیم قدوائی، نقد و نظر، جون۱۹۸۳ء۔

۱۱۱- مشعل سلطان پوری، 'اقبال کے تصور زمان کے محرکات اور ماخذ کی نشاندہی'، شیراز ۵، ۱/۸۷، ۱۹۷۸ء۔

۱۱۰- نورالدین ابوسعید، 'نظریۂ وحدت الوجود اور فلسفۂ خودی'، اقبال ریویو، جولائی۱۹۶۲ء۔

113- Abdul Haq M., (1970), "An Aspect of the Metaphysics of Mulla Sadra", *Islamic Stu lies*, Vol 9, pp. 331-53.

114- __________, (1971), "The Metaphysics of Mulla Sadra II", *Islamic Studies*, Vol. 10, pp. 291-317.

115- __________, (1967), "Mulla Sadra's Concept of Being", *Islamic Studies*, Vol. 6, pp. 268-76.

116- __________, (1970), "The Psychology of Mulla Sadra", *Islamic Studies*, Vol. 9, pp. 173-81.

117- Chittick, W. C., (1981), "Mysticism vs. Philosophy in earlier Islamic History: the al-Tusi, al Qunawi Correspondence", *Religious Studies*, Vol. 17, pp. 87-104.

118- Ghoraba, H., (1956), "The dilemma of religion and philosophy in Islam", *Islamic Article*, Quarterly (London), 2:241-51 (1955), 3:4-15, (1955), 3:73-87.

119- Gairdner, W. H. T., (1914), "Al Ghazali's Mishkat al-anwar and the Ghazali Problem", *Der Islam*, Vol. 5, pp. 121-153.

120- Marmura, M., (1965), "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 3:2, pp. 183-204.

121- Nasr, S. H., (1972), "Mulla Sadra and the Doctrine of the Unity of Being", *Philosophical forum*, Vol. IV, No. 1, Fall, pp. 153-61.

122- __________, (1964) "Mulla Sadra as a Source for the History of Muslim Philosophy", *Islamic Studies*, Vol, III, No. 3, Sept., pp. 309-14.

123- __________, (1966), "Mulla Sadra", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, pp. 411-13, New York.

124- __________, (1961), "Sadr Al Din Shirazi, His Life, Doctrine and Significance", *Indo Iranica*, Vol. XIV, pp. 6-16.

125- __________, (1967), *Islamic Studies, Essays on Law and Society, The Sciences, Philosophy and Sufism*, Beirut: Librairie de Lebanon.

126- __________, (1980), "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences", *Hamdard Islamicus*, 3: 3, 3-13.

127- __________, (1996), "Mulla Sadra: his Teachings", in S.H. Naser and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, vol. 2, pp 643 - 62.

128- Pines, S., (1972), "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture*, 11: 66-/Article 80.

129- Rahman F., (1975) "The Eternity of the World and the Hevenly Bodes in Post Avicennian Philosophy", in Hourani, G. (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany (New York), pp. 322-37.

130- __________, (1975) "The God World Relationship in Mulla Sadra", in Hourani, G., (ed) *Essays on Islamic Philosophy and Sicence*, Albany (New York), pp. 238-53.

131- __________, (1972) "Mulla Sadra's Theory of Knowledge", *Philosoph[ical] forum*, Vol. IV, no. 1, Fall, pp. 141-52.

132- Tibawi, A. L., (1965), "Al-Ghazali's Tract on Dogmatic Theology", *Islam[ic] Quarterly*, Vol. 9, pp. 65-122.

English Books

133- Al-Attas, (2001), *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Sohail Academy, Chowk Urdu Bazar, Lahore, Pakistan.

134- Acikgence, A., (1993), *Being and Existence in Sadra and Heidgger*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur.

135- Arberry, A. J., (1950), *Sufism*, London.

136- ----------------, (1957),*Revelation and Reason in islam*, London.

137- Aristotle, (1974), *Categories and De Interpretation*, Translated by J. L. Ackrill, Oxford.

138- __________, (1961), *Metaphysics*, Chicago.

139- __________, (1964), *Prior and Posterior Analytics*, Ed. & trans. J. Warrington, New York.

140- Ayer. A. J., (1971), *The Foundations of Empirical Knowledge*, London.

141- __________, (1956), *The Problem of knowledge*, London.

142- Bergson, H., (1913), *Introduction to Metaphysics*, London.

143- Berkeley, G., (1965), *Berkeley's Philosophical Writings*, Ed. D. M. Armstrong, London.

144- Browne, E. G., (1969), *A Literary History of Persia*, Vol. IV, Cambridge.

145- Bucke, R. M., (1923), *Cosmic consciousness*, New York.

146- Burckhardt, T., (1974), *Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Baltimore.

147- Descartes, (1960), *Discourse on Method and Meditations*, London.

148- Ducasse, C. J., (1959), *Truth, Knowledge and Causation*, New York.

149- De Boer, T. J., (1965), *The History of Philosophy in Islam*, trans., Jones, E. R., Luzac & Co., London.

150- Edwards, P. (ed.), (1967), *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York.

151- E. J. Brill, (1960), *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., Leiden, London.

152- Fakhry, M., (1970), *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, London and New York.

153- Ha'iri, D. W., (1971), *The Theory of Knowledge*, New York.

154- Ha'rir Yazdi, M., (1992), *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*, Albany, state University of New York

Press.

155- Hegel, F., (1975), *Hegel's Logic*, Trans. W. Wallace and J. N. Findlay, Oxford.

156- __________, (1964), *The Phenomenology of Mind*, Trans. J. B. Baillie, New York.

157- Hughes, G. E., and D. Londey, (1965), *The Elements of Formal Logic*, London.

158- Hume, D., (1978), *A treatise on Human Nature*, Ed. L. A. Selby-Bigee, Oxford.

159- __________, (1975), *An inquiry Concerning Human Understanding*, New York.

160- Husserl, E., (1931), *Cartesian Meditations*, Trans. D. Cairns, The Hague.

161- __________, (1931), Ideas, London.

162- Hourani, g., ed., (1975), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Suny Press, Albany.

163- Iqbal M., *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazm-i-Iqbal, 2-Narsanghdas Garden, Club road, Lahore.

164- __________, (2003), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited & Annotated by M. Saeed Sheikh, Islamic Culture Centre, Lahore.

165- Izutsu, T., (1968), *The Fundamental Structure of Sabzawarian Metaphysics*, Tehran.

166- __________, (1971), *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo.

167- James, W., (1977), *Essays in Pragmatism*, New York.

168- __________, (1936), *The Varieties of Religious Experience*, New York.

169- Kant, I., (1965), *Critique of Pure Reason*, Trans, N. K. Smith, London.

170- __________, (1956), *Critique of Practical Reason*, Trans. L. W. Beck, New York.

171- Kirk, G. S., and J. E. Rave, (1976), *The Pre Socratic Philosophers*, Cambridge.

172- Maritain, J., (1959), *The Degrees of Knowledge*, New York.

173- Moore, G. E., (1978), *Principia Ethica*, London & New York, 1978.

174- Morewedge, P., (1973), *The Metaphysica of Avicenna*, New York.

175- __________, ed., (1979), *Islamic Philosophical Theology*, Suny Press, Albany.

176- __________, ed., (1984), *Islamic Theology and Philosophy*, Suny Press, Albany.

177- Nicholson, (1914), *The Mystics of Islam*, London.

178- Nasr, S. H., (1964), *Three Muslim Sages*, Harvard University Press, Cambridge.

179- __________, (1976), *English introduction to Sadr al Din Shirazi, al Mabda' wa-lma'ad*, ed. By S. J. Ashtiyani, Tehran.

180- __________, (1973), *English introduction to Sadr al Din Shirazi, Three Treatises*, ed. By S. J. Ashtiyani, Meshed.

181- __________, (1967), *English preface to Sadr al Din Shirazi, al Shawahid al-rububiyyah*, ed. By S. J. Ashtiyani, Meshed.

182- __________, (1961), ed., *Mulla Sadra Commemoration Volume*, Tehran.

183- __________, (1964), *An Introduction to Islamic Consmological Doctrines*, Shambhala Publications, Boulder, Inc., 1978, previously, Harvard University Press, Cambridge.

184- __________, (1997), *Sadr-al Din Shirazi and his Transcendent Theosophy Background life and work*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran.

185- __________, (1981), *Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, Albany.

186- Otto, R., (1972), *Mysticism East and West*, Trans. B. L. Bracey and R. C. Payne, New York.

187- Plato, (1957), *Plato's Cosmology: Timaeus of Plato*, Trans. F. M. Cornford, London.

188- Peters, F. E., (1968), *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, New York and University of London, London.

189- Peerwani, L., (1991), *Quranic Hermeneutics: The Views of Sadra al Din Shirazi*, British Society for Middle East Studies Proceedings, pp. 468 - 77.

190- Rist, J. M. Plotinus, (1967), *The Road to Reality*, Cambridge.

191- Russell, B., (1963), *Mysticism and Logic*, London.

192- Rahman F., (1979), *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, University of Chicago Press, Chicago.

193- __________, (1976), *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany (New York).

194- Rescher N, (1964), *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.

195- __________, (1966), *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.

196- Rosenthal F., (1970), *Knowledge Triumphant*, Leiden.

197- __________, (1975), *The Classical Heritage in Islam*, trans., from T. German, E. Marmorstein and J. Marmorstein, Routledge and Kegan Paul Ltd., London.

198- __________, (1975), *The Philosopy of Mulla Sadra*, First Edition, State University, New York.

199- Stace, W. T., (1960), *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia.

200- ________, (1960), *The Teachings of the Mystics*, Scarborough, New York.

201- Schimmel, A., (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.

202- Schuon, F., (1975), *Logic and Transcendence*, trans., P. N. Townsend, Perennial Books Ltd., London.

203- ________, (1972), *Dimensions of Islam*, trans., P. N. Townsend, George Allen & Unwin, London.

204- ________, (1982), *Sufism: Veil and Quintessence*, World Wisdom Books, Bloomington.

205- Sharif, M. M., ed., (1983), *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Royal Book Company Sadar, Karachi.

206- Sheikh, M. Saeed, (1982), *Islamic Philosophy*, The Octagon Press, London.

207- Siraj al Din A., (1952), The Book of Certainty, London.

208- Thomas Aquinas, (1937), *Being and Essence*, New York.

209- ________, (1951), *Commentary on the De Anima of Aristotle*, Trans., K. Foster and S. Humphries, New Have.

210- ________, (1976), *Treatise on Separate Substances*, Trans., F. J. Lascoe, New York.

211- ________, (1968), *Philosophical Investigations*, Trans. G. E. M. Anscombe, New York.

212- Tibawi, A., (1970), *Arabic and Islamic Themes*, London.

213- Tibawi, A. L., Ed., (1970), *Logic in Classical Islamic Culture*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

214- Walzer, R., (1962), *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Harvard University press, Cambridge.

215- Watt, W. M., (1962), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

216- ________, (1976), *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London.

217- Zafer ul Hassan Dr., (1934), *Realism*, Oxford University press.

218- ________, (1988), *Philosophy A Critque*, Institute of Islamic Culture, Lahore.

219- Ziai, H., (1996), "Mulla Sadra: His Life and Works", in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, Vol. 2, pp. 635- 42.

